This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

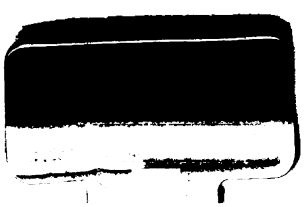
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin



DIE

SCHOLASTIK

DES

DREIZEHNTEN JAHRHUNDERTS

IN IHREN BEZIEHUNGEN

ZUM JUDENTHUM UND ZUR JÜDISCHEN LITERATUR

VON

DR. J. GUTTMANN

RABBINER DER SYNAGOGEN-GEMEINDE ZU BRESLAU

BRESLAU

VERLAG VON M. & H. MARCUS

1902

93199
FEB 12 1906

BC H
.G98

Vorwort

Von meinem speciellen Forschungsgebiet, der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, bin ich im Fortgang meiner Studien auf den Einfluss geführt worden, den einige der Hauptvertreter der jüdischen Religionsphilosophie auf die Entwicklung der christlichen Scholastik im dreizehnten Jahrhundert ausgeübt haben. Ich bin mir bewusst, bei den diesem Gebiete zugewendeten und in der vorliegenden Schrift zusammengefassten Untersuchungen, fern von jeder einseitigen apologetischen Tendenz, den Standpunkt wissenschaftlicher Objektivität stets im Auge behalten zu haben. Die geschichtliche Würdigung einer Erscheinung wie die christliche Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts ist nicht nur von der Erkenntniss der Wirkung bedingt, die sie auf den weiteren Entwicklungsgang des menschlichen Denkens ausgeübt hat, sondern nicht minder von der Erkenntniss der geistigen Faktoren, die ihre Entstehung und Ausgestaltung beeinflusst haben. Hierzu von meinem Forschungsgebiete aus einen bescheidenen Beitrag zu liefern, war das Ziel meiner Arbeit und ist der Wunsch, mit dem ich diese Schrift dem wissenschaftlichen Leserkreis unterbreite.

Die Wahl des Titels dürfte zu Bedenken Veranlassung geben, deren Berechtigung ich anerkennen muss, die ich aber zu über-

winden nicht im Stande war. Man wird in dieser Schrift, die sich mit der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts beschäftigt, eine Untersuchung über Thomas von Aquino, den hervorragendsten Vertreter dieser Periode wie der Scholastik überhaupt, vermissen. Das hat jedoch darin seinen Grund, dass ich diesem grossen Theologen vor mehr als einem Jahrzehnt eine besondere Schrift gewidmet habe (Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891), die ich ihrem wesentlichen Inhalte nach hier hätte aufnehmen müssen, über die mir aber ein eigenes Verfügungsrecht nicht mehr zusteht. Ich habe deshalb geglaubt, da ich einen zutreffenderen Titel nicht fand, mich unter Hinweis auf die vorangegangene, diese Lücke ergänzende Arbeit des gewählten Titels bedienen zu dürfen. Als Anhang gebe ich eine über das dreizehnte Jahrhundert hinausreichende und auf die Ausgangszeit der Scholastik bezügliche Abhandlung, deren Aufnahme ich damit zu entschuldigen bitte, dass sie den Abschluss meiner auf diesem Gebiete sich bewegenden Studien bildet. Ich bemerke noch, dass die hier vereinigten Abhandlungen bis auf die den Schwerpunkt dieser Sammlung bildende Abhandlung über Albertus Magnus, die neu hinzugekommen ist, bereits an anderer Stelle, die ersten beiden in der Revue des Études Juives, die übrigen in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, veröffentlicht, aber für den vorliegenden Zweck von mir einer Neubearbeitung und Ergänzung unterzogen worden sind.

Breslau im Mai 1902

Der Verfasser

Inhalt

	Seite
Einleitung	1— 12
I. Wilhelm von Auvergne	13— 31
II. Alexander von Hales	32— 46
III. Albertus Magnus	47—120
1. Seine Kenntniss der nichtphilosophischen jüdischen Literatur	47— 55
2. Isaak Israeli	55— 60
3. Avicebron	60— 85
4. Maimonides	85—120
A. Die Lehre von Gott. Physikalisches	88— 93
B. Die Lehre von der Weltschöpfung	93—106
C. Engellehre und Prophetie	106—120
IV. Vincenz von Beauvais	121—137
V. Bonaventura, Roger Bacon und Raymundus Lullus	138—153
VI. Johannes Duns Scotus	154—167
Anhang.	
VII. Aus der Zeit der Renaissance	
Nicolaus von Cusa, Jacobus Faber Stapulensis, Bonet de Lattes, Carolus Bovillus	168—185
Register.	186—188

Berichtigungen und Ergänzungen

Zu S. 49 Anmerk. 1. Das Gänsegericht ist doch keine blosse Zuthat Alberts, sondern entstammt den phantastischen Erzählungen des Amoräers Rabba bar bar Chona, der in der Wüste fetttriefende Gänse gesehen haben will, die für das Mahl in der künftigen Welt bestimmt waren (Talmud b. Baba Bathra fol. 73 b).

Zu S. 51. Von meinem Schwager und Freunde, Herrn Oberrabbiner D. Simonsen in Kopenhagen, werde ich darauf aufmerksam gemacht, dass der von Albert neben Haly und Abraham genannte Bugaforus (S. 51 A. 1) wohl mit Abu Dja'afar (aBu-Gafar = Bugaforus) identisch sei, was eine Identificirung desselben mit Abraham ausschliessen würde.

Zu S. 52—53. Ueber Zachel Israelita oder Sahl b. Bischr vgl. noch Steinschneider in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft B. 54 (1900) S. 39—48 und über Maschallah Steinschneider in derselben Zeitschrift B. 53 (1899) S. 434—440.

Einleitung.

Zweimal ist Aegypten, das für den jüdischen Stamm so schicksalsreiche Land, der Ausgangspunkt einer geistigen Bewegung innerhalb des Judenthums geworden, die auch auf das allgemeine Kulturleben nicht ohne Einfluss geblieben ist. Auf dem Boden Aegyptens fand zwischen Judenthum und Hellenismus, nachdem sie ein Jahrhundert vorher in der Heimat des jüdischen Stammes in heftigem Kampfe aufeinander gestossen waren, eine geistige Annäherung und Befruchtung statt, aus der die jüdisch-alexandrinische Philosophie hervorgegangen ist, welche in Philo ihren hervorragendsten Vertreter gefunden hat. Während jedoch die alexandrinische Philosophie als ein Kind der Fremde an dem Geistesleben der Heimat zwar nicht spurlos vorübergegangen war, aber, aus demselben bald zurückgedrängt, für die spätere Entwicklung des Judenthums keine massgebende Bedeutung erlangt hat, ist sie durch den Einfluss, den sie auf die Literatur des Urchristenthums und auf die Kirchenväter ausgeübt hat, zu einem bedeutsamen Faktor in der Entwicklung der christlichen Kirchenlehre geworden. Auf einem anderen Wege erst ist sie fast ein Jahrtausend später wieder in die jüdische Literatur eingemündet, als nämlich der Neuplatonismus, der in gewisser Beziehung eine Fortbildung der alexandrinischen Philosophie darstellt, auch in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters zur Geltung kam. Wie die jüdisch-alexandrinische Philosophie, so weist aber auch die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters auf Aegyp-

ten als auf ihren ersten Ausgangspunkt zurück und hat hier in dem aus Spanien eingewanderten Maimonides, der ja auch bekanntlich bei den Scholastikern den Namen Rabbi Moyses Aegyptius führt, zugleich den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht. Die beiden Männer, welche die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters einleiten, Isaak Israëli, der Aeltere (gest. um die Mitte des X. Jahrhunderts), und sein jüngerer, aber ihn an Bedeutung weit überragender Zeitgenosse Saadia ben Joseph al-Fajjum (892—942), sind beide in Aegypten geboren. Isaak Israëli, der seit dem Jahr 904 als Arzt in Kairuan gewirkt hat, verdankt seinen Ruhm allerdings mehr seinen Leistungen auf dem Gebiete der Medicin, die im Mittelalter ausserordentlich geschätzt wurden, als seinen philosophischen Schriften, in denen er sich mehr als Kompilator denn als selbständigen Denker zeigt, und die auch mehr Anerkennung in nichtjüdischen als in jüdischen Kreisen fanden. Ganz anders verhält es sich mit Saadia, der, wie durch Veröffentlichungen aus jüngster Zeit bestätigt wird, bereits in Aegypten als Schriftsteller aufgetreten war[1]), seine Hauptwirksamkeit aber erst in Babylon entfaltet hat, wohin er als Gaon von Sura, d. h. als Vorsteher der dortigen Hochschule, war berufen worden. Einer der umfassendsten Geister, welche das Judenthum im Mittelalter hervorgebracht hat, hat Saadia, wie fast auf allen Gebieten der jüdischen Literatur, so auch auf dem der Religionsphilosophie bahnbrechend gewirkt[2]). Wie es die Berührung mit dem Hellenismus war, der die jüdisch-alexandrinische Philosophie ihre Entstehung verdankte, so ist die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters aus der Berührung mit der arabischen Kultur hervorgegangen. Vor Allem war es die unter den damaligen arabischen Theologen weitverbreitete Philosophie der Mutaziliten, welche die Aufmerksamkeit der denkenden Geister auch ausserhalb des Islams auf sich zog. Wie der Karaeismus sich dieser Philosophie bemächtigt hatte, um auf

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der hierher gehörigen Literatur bei Abr. Epstein in der Révue des Études Juives B. 41 (1901) S. 173 fg. Nach Steinschneiders Annahme ist auch Saadias Kommentar zum Buche Jezira wahrscheinlich noch in Fajjum verfasst. Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893 S. 443 u. 517.

[2]) Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia. Göttingen 1882.

deren Grundlage im Kampfe gegen das talmudische Judenthum sein eigenes Gedankensystem aufzubauen, so ist auch Saadia, der eifrigste und erfolgreichste Gegner des Karaeismus, in seinen religionsphilosophischen Anschauungen wesentlich durch die Lehren der Mutaziliten beeinflusst worden. Schon wegen ihrer freisinnigeren Anschauungen und ihrer geringeren Abhängigkeit vom Koran mussten diese Lehren sich auch dem jüdischen Denker empfehlen, als er zu dem Unternehmen schritt, gegenüber der Anfechtung durch den Karaeismus das traditionelle Judenthum in vernunftgemässer Weise zu begründen und durch eine zusammenhängende Darstellung der jüdischen Religionslehren gewissermassen über den eigenen Glaubensbestand zur Klarheit zu gelangen. Neben den Lehren der mutazilitischen Philosophie, mit denen er sich beständig, bald zustimmend, bald ablehnend, auseinandersetzt, macht sich bei Saadia auch der Einfluss der griechischen Philosophie geltend, welche durch die damals in weiterem Umfang erfolgten arabischen Uebersetzungen eine grosse Verbreitung gefunden hatte und auch auf jüdische Kreise eine mächtige Anziehungskraft ausübte. Zu einem festen Standpunkt gegenüber den Vertretern der griechischen Philosophie ist jedoch Saadia noch nicht gekommen. Er schwankt in seiner Wahl zwischen Plato und Aristoteles und stimmt z. B. in seiner Definition des Raumbegriffs mit Aristoteles, in der des Zeitbegriffs mit Plato überein[1]). Das wird uns nicht so auffällig erscheinen, wenn wir bedenken, dass Saadia's schriftstellerische Thätigkeit der der arabischen Kommentatoren des Aristoteles vorangeht, durch welche der Aristotelismus erst seine herrschende Stellung in der arabischen Philosophie erlangt hat. Als überwiegend freilich werden wir auch schon bei Saadia den Einfluss des Aristoteles anerkennen müssen, besonders auf dem Gebiete der Physik, auf dem die ungleich exakteren Vorstellungen des Aristoteles schon damals die mehr phantastischen Anschauungen Plato's verdrängt zu haben scheinen.

So bedeutsam der von Saadia unternommene Versuch war, die religionsphilosophische Forschung in das Judenthum einzu-

---

[1]) Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia S. 78. 80.

führen, so hat sich dieselbe doch in der zunächst folgenden Periode in ganz anderen als in den ihr von ihrem Begründer vorgezeichneten Bahnen bewegt. Neben der schon von Saadia benutzten Encyclopädie der lauteren Brüder war damals noch eine Reihe anderer, dem Ideenkreis des Neuplatonismus angehörender Schriften, wie das arabische Original des Liber de causis, die sogenannte Theologie des Aristoteles, die pseudoempedokleischen Schriften u. a. bekannt geworden, die auch die Aufmerksamkeit jüdischer Gelehrter in hohem Maasse auf sich lenkten und auf deren Geistesrichtung einen bestimmenden Einfluss ausübten. So erklärt es sich, dass die unmittelbar nach Saadia auftretenden jüdischen Religionsphilosophen, wie Bachja ibn Pakuda[1]), der mit diesem gleichzeitige Verfasser der fälschlich dem Bachja zugeschriebenen „Seelenlehre“[2]), Mose ibn Esra[3]), Abraham bar Chijja[4]), Abraham ibn Esra[5]) und Josef ibn Zaddik[6]) dem Neuplatonismus huldigten, als dessen originellsten und konsequentesten Vertreter wir jedoch Salomon ibn Gabirol (um 1050) zu betrachten haben, der unter dem Namen Avicebron, Avicembron und Avencebrol einen bedeutsamen Einfluss auf die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts ausgeübt hat[7]). Eine Sonderstellung nimmt der jüngere Zeitgenosse Gabirols, der gleich diesem auch als neuhebräischer Dichter berühmte Jehuda Halewi ein (geb. um 1086), der, vermuthlich durch Al-Gazzali beeinflusst, der

---

[1]) Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Wien 1874, S. 23.

[2]) Guttmann, Eine bisher unbekannte, dem Bachja ibn Pakuda zugeeignete Schrift in der Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums B. 41 (N. F. B. 5) S. 241 fg.

[3]) Guttmann, Die Philosophie des Salomo ibn Gabirol, Göttingen 1889, S. 40.

[4]) Guttmann, Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegjon ha-Nefesch in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums B. 44 (N. F. B. 8) S. 193 fg.

[5]) Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859, S. 485; Guttmann, Gabirol S. 41; Rosin, Die Religionsphilosophie Abraham ibn Esra's in der Monatsschrift B. 42 und 43 (N. F. B. 6. u. 7).

[6]) Guttmann, Gabirol S. 42 fg.; M. Doctor, Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik u. s. w. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, herausgegeb. von Baeumker und v. Hertling), Münster 1895.

[7]) Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol.

Religion und insbesondere der durch geschichtliche Ueberlieferung beglaubigten Lehre des Judenthums ihre Unabhängigkeit gewahrt wissen will und sich entschieden dagegen auflehnt, dass diese höchste Offenbarung des Gottesgeistes unter das Machtgebot irgend einer Philosophie gebeugt, der Gott des Aristoteles etwa dem Gotte Abraham's gleichgestellt werde[1]). Demgemäss verzichtet er auch darauf, obschon mit den Lehren des Aristoteles und der Araber wohl vertraut, in der Weise der anderen jüdischen Religionsphilosophen einen Ausgleich zwischen den Glaubenslehren des Judenthums und der Zeitphilosophie anzustreben und eine Uebereinstimmung beider nachweisen zu wollen.

Der erste, strengere Vertreter des Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie ist Abraham ibn Daud (1110—1180) gewesen[2]). Ihm gelten Aristoteles und dessen arabische Ausleger, Alfarabi und Ibn-Sîna, als die „wahren Philosophen", denen er so unbedingt Gefolgschaft leistet, dass manche Partieen seiner: „Der erhabene Glaube" betitelten Schrift sich wie ein Kompendium der Ibn-Sîna'schen Philosophie ausnehmen[3]). Als ob er dem Vorwurf begegnen wollte, dass er durch die der Philosophie eingeräumte, bevorzugte Stellung in das Judenthum ein ihm fremdes und seine Originalität beeinträchtigendes Element hineingetragen habe, hebt er allerdings bei jeder sich ihm darbietenden Gelegenheit den Vorzug der jüdischen Religion vor jeder, auch der höchstentwickelten philosophischen Theorie hervor. Die Erkenntnisse, in deren Besitz die Philosophie erst nach mehrtausendjähriger Entwicklung und nach Ueberwindung der schwersten und verhängnissvollsten Irrthümer allmälig gelangt ist, sind den Bekennern des Judenthums von Urbeginn an in so unübertrefflicher Klarheit entgegengebracht worden, dass diese dem israelitischen Volke verliehene Weisheit in der That das Staunen und die Bewunderung der Welt verdiene (Deut. 4,6). Von den auf die Sittenlehre bezüglichen Wahrheiten darf sogar als wahrscheinlich

---

[1]) D. Kaufmann, Jehuda Halewi, Versuch einer Charakteristik, Breslau 1877; ders. Gesch. der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters, Gotha 1877, S. 223 fg.

[2]) Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879.

[3]) Guttmann a. a. O. S. 15.

angenommen werden, dass die Philosophen zu ihnen überhaupt nicht auf dem Wege selbständiger Forschung, sondern nur unter dem Einfluss der Lehren der Bibel gelangt seien[1]). Aber gerade diese und ähnliche Aeusserungen beweisen, dass für ihn die Lehren der Philosophie, das will sagen des Aristotelismus, sich mit denen der Bibel decken, wenn er auch für diese das Recht der Priorität in Anspruch nimmt. Wo er einmal, wie in der Schöpfungslehre, nothgedrungen den aristotelischen Standpunkt aufgiebt, lässt er es an jeder principiellen Rechtfertigung seines Verhaltens fehlen und weiss aus dem Konflikt, in dem hier die Lehren des Aristotelismus mit denen der Bibel stehen, keinen anderen Ausweg zu finden, als dass er sich stillschweigend der Führung eines Mannes wie Gabirol anvertraut, den er sonst mit wahrhafter Erbitterung bekämpft[2]).

Einer mit voller Erkenntniss der Differenzpunkte unternommenen Auseinandersetzung mit der arabisch-aristotelischen Philosophie begegnen wir erst bei Moses ben Maimon (1135—1204), dem grössten und hervorragendsten Denker, welchen die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters aufzuweisen hat. Auch Maimonides gilt Alles, was Aristoteles von der sublunarischen Welt sagt, als unbedingte Wahrheit, der sich nur derjenige zu entziehen versuchen könne, der entweder den Aristoteles nicht versteht, oder der sich nicht scheut, aus irgendwelcher vorgefassten Meinung sich mit den offenbarsten Thatsachen in Widerspruch zu setzen. Ueber diese Grenzlinie hinaus jedoch sind ihm die Lehren des Aristoteles, bis auf wenige Ausnahmen, blosse Vermuthungen, die keine Beweiskraft besitzen und die sogar mitunter zu den bedenklichsten Irrthümern geführt haben[3]). Dieser Abgrenzung der Autorität des Aristoteles entsprechend, nimmt Maimonides keinen Anstand, den Ansichten des griechischen Denkers und seiner arabischen Ausleger, wo sie ihm mit den Lehren der Bibel im Widerspruch zu stehen scheinen, entgegenzutreten, oder sie in einer Weise umzubilden, dass dadurch der Widerspruch mit den

---

[1]) Guttmann a. a. O. S. 27. 28.

[2]) Guttmann a. a. O. S. 43 fg.

[3]) More II cap. 22 (Munk, Guide des Égarés, Paris 1856—1866. II S. 179) u. a. O.

biblischen Anschauungen beseitigt wird. Ebenso originell wie in seiner Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus ist Maimonides in seiner von einem wahrhaft staunenswerthen Freisinn zeugenden Auffassung der biblischen Gesetzgebung, die nicht nur in jüdischen Kreisen das grösste Aufsehen erregte. Zwar ist die von Maimonides vertretene Geistesrichtung auch innerhalb des Judenthums nicht ohne Anfechtung geblieben. Und doch war eine solche geistige Unabhängigkeit, wie sie bei ihm zu Tage tritt, ohne zu einem Bruch mit der zugehörigen Glaubensgemeinschaft zu führen, im Mittelalter nur innerhalb des Judenthums möglich, weil der jüdische Denker nicht unter dem Bann einer starren Dogmatik stand, wie sie sich in der Kirche und auch im Islam, aber nicht im Judenthum herausgebildet hatte.

Während unter Arabern und Juden die Schriften des Aristoteles seit dem Ende des neunten Jahrhunderts weit verbreitet waren und auf den Fortgang der philosophischen Studien eine beständig zunehmende Wirkung ausübten, stand die christliche Theologie des Abendlandes bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts wesentlich unter dem Einfluss des durch die Kirchenväter und besonders durch Augustin überlieferten Platonismus. Da von der philosophischen Literatur des Alterthums und der Frühzeit des Mittelalters den christlichen Theologen nur die Isagoge des Porphyrius, ein Theil der logischen Schriften des Aristoteles und die über die Formen des Syllogismus handelnden Schriften des Boëthius zugänglich waren, so begreift es sich, dass neben der dem Platonismus huldigenden eigentlichen Theologie sich das philosophische Interesse fast nur in der Behandlung logischer Probleme erschöpfte, zu denen ja auch die den Kernpunkt des Streites zwischen den Nominalisten und Realisten bildenden Universalien zu rechnen sind, und dass alle anderen philosophischen Fragen nur im Anschluss an die Logik erörtert wurden[1]). Mit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts beginnt in dieser Beziehung sich ein Umschwung zu vollziehen, durch den eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen

---

[1]) B. Hauréau, De la philosophie scolastique, Paris 1850, I S. 419; derselbe, Histoire de la Philosophie scolastique, Paris 1872—1880, II, 1. S. 120 fg.

Studien herbeigeführt und die christliche Scholastik vom Boden des Platonismus losgelöst und mehr und mehr dem Aristotelismus zugeführt wurde. Auf diesen Umschwung haben bekanntlich jüdische Gelehrte einen nicht unerheblichen Einfluss ausgeübt durch ihre hervorragende Mitwirkung an den lateinischen Uebersetzungen, denen die christlichen Theologen des Abendlandes die Bekanntschaft mit der Physik, der Metaphysik, der Psychologie und der Ethik des Aristoteles, sowie mit den Kommentaren der Araber zu den aristotelischen Schriften verdankten[1]). Als eine ganz wunderliche Anschauung muss es bezeichnet werden, wenn ein Geschichtschreiber der Philosophie des Mittelalters den Juden daraus glaubt einen Vorwurf machen zu dürfen, wenn er meint, dass die Juden, als geborene Gegner des Christenthums, nicht gesäumt hätten, sich der arabischen Philosophie anzuschliessen und ihre weitere Verbreitung zu vermitteln[2]). Wenn man in der Veranstaltung der lateinischen Uebersetzungen eine Feindseligkeit gegen das Christenthum erblickt, so sollte man in erster Reihe einen Mann wie den Erzbischof Raimund von Toledo dafür verantwortlich machen, auf dessen Veranlassung bekanntlich ein grosser Theil dieser Uebersetzungen zu Stande kam. Allerdings war die Kirche zuerst gegen diese Uebersetzungen nicht gerade freundlich gestimmt. Durch die dem Pantheismus huldigenden Lehren eines Amalrich von Bène und eines David von Dinant gegen die philosophischen Studien misstrauisch geworden, suchte sie eine Zeit lang der Verbreitung des Aristotelismus entgegenzuwirken. In der gegen Ende des Jahres 1210 unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Sens, Peter de Corbeil, abgehaltenen Provinzialsynode zu Paris wurde ein Verbot gegen die Beschäftigung mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und deren Kommentaren erlassen, das im Jahre 1215 von dem päbstlichen Legaten Robert de Courçon im Auftrage Innocenz III. auch auf die Metaphysik des Aristoteles ausgedehnt wurde[3]). Und noch

---

[1]) A. Jourdain, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latins d'Aristote[2], Paris 1843 (erste Auflage Paris 1819); Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893.

[2]) Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864—1866, II S. 309.

[3]) Hauréau, Histoire II, 1 S. 100 fg.

im Jahre 1231 untersagte der Pabst Gregor IX. in einer an die Pariser Universität gerichteten Bulle das Lesen der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, bis dieselben geprüft und von dem Verdacht des Irrthums würden gereinigt sein [1]). Allein trotz aller Seitens der Kirche erlassenen Verbote, die sich wohl schwerlich nur auf die Pariser Universität beschränkten [2]), gewannen die Lehren des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger bei den christlichen Theologen immer weitere Verbreitung, und schon die ersten, der neueren Entwicklungsperiode der Scholastik angehörenden Lehrsysteme, die des Wilhelm von Auvergne und des Alexander von Hales, stehen mehr oder minder auf dem Boden der arabisch-aristotelischen Philosophie. In noch viel höherem Maasse gilt dies von den späteren Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts, bei denen mit der sich vertiefenden Kenntniss seiner Schriften das Ansehen des Aristoteles so sehr wuchs, dass er, wie Albertus Magnus sich einmal ausdrückt, gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten wurde [3]). Darin ist auch kein besonderer Unterschied zwischen den Angehörigen der beiden, das geistige Leben des dreizehnten Jahrhunderts beherrschenden Schulen; die Lehrer des Franziskaner- wie die des Dominikanerordens, Johannes Duns Scotus und Roger Bacon wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino, stehen im Wesentlichen auf dem Standpunkt der arabisch-aristotelischen Philosophie und bauen auf deren Grundlage ihre eigenen Lehrsysteme auf. Wir sind weit davon entfernt, in einseitiger Ueberschätzung der jüdischen Religionsphilosophie den Aufschwung der christlichen Scholastik im dreizehnten Jahrhundert auch nur vorwiegend auf deren Einfluss zurückzuführen. Das wäre schon darum eine arge Uebertreibung,

---

[1]) Du Boulay, Historia universitat. Parisiensis, Paris 1666, III pag. 82; Hauréau, Histoire II, 1 S. 108 fg.; M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, S. 16 fg.; O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift: Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i/B. 1882, S. 212 fg.

[2]) Schneid a. a. O. S. 23.

[3]) De anima III tr. 2 cap. 3 (ed. Jammy Tom. III pag. 135). Conveniunt omnes Peripatetici in hoc, quod Aristoteles verum dixit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit.

weil der Kreis von Fragen, bei denen die jüdischen Religionsphilosophen überhaupt in Betracht kommen können, ein immerhin beschränkter ist, während die meisten von den Scholastikern behandelten Probleme gar nicht in das Gebiet der jüdischen Religionsphilosophie fallen. Aber ebensowenig wird es sich leugnen lassen, dass den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts für die Anpassung des Aristotelismus an die Bibellehre ihre Kenntniss der jüdischen Religionsphilosophie und in's Besondere des Maimonides wesentlich zu gute kam, und dass sie es vielleicht diesem Vorbild mit zu verdanken hatten, wenn sie trotz ihrer Hingabe an den Aristotelismus einem Konflikt mit der Kirche entgangen sind. Wenn z. B. das von der Provinzialsynode zu Paris ergangene und von Gregor IX. erneuerte Verbot, sich mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu beschäftigen, nach der Angabe des Roger Bacon seinen Grund in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit hatte[1]), so war den Scholastikern von Maimonides der Weg gezeigt worden, wie man dem Aristotelismus gegenüber die Zeitlichkeit der Schöpfung auch vom philosophischen Standpunkte zu rechtfertigen im Stande sei.

Die Kenntniss der Scholastiker von der jüdischen Literatur beschränkte sich, wenn wir etwa von Albertus Magnus absehen, auf die Schriften dreier Männer, denen die Gunst zu theil geworden war, ins Lateinische übersetzt zu werden, auf die des Isaak Israëli oder Rabbi Isaac, des Salomon ibn Gabirol oder Avicebron und des Moses Maimonides oder Rabbi Moyses Aegyptius. Obschon es einigen unter ihnen, wie z. B. dem Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne und dem in Regensburg und Cöln lebenden Albertus Magnus, nicht an Gelegenheit gefehlt hätte, sich durch persönlichen Verkehr mit Juden auch über die ältere jüdische Literatur zu unterrichten, besonders über den Talmud, dessen Studium damals in Frankreich und auch in Deutschland zu hoher Blüthe gelangt war, offenbart sich in ihren Schriften, wenn sie einmal auf den Talmud zu sprechen kommen, eine Unkenntniss von dem Wesen und dem Inhalt dieses grossen Schriftwerkes, die sie die lächerlichsten Missverständnisse und Irrthümer nicht hat ver-

---

[1]) Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie II. Theil[8], Berlin 1898, S. 256.

meiden lassen[1]). Kein Wunder, dass wir bei ihnen den abenteuerlichsten Vorstellungen vom Judenthum und seiner Lehre begegnen, und dass dieselben Männer, die bewusst und unbewusst aus dem jüdischen Schriftthum so mannigfache Belehrung schöpften, sich mitunter zu Aeusserungen versteigen, die von einer an Fanatismus grenzenden Voreingenommenheit gegen das Judenthum Zeugniss ablegen. Einen tiefergehenden Einfluss auf die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts haben besonders Gabirol oder Avicebron und Maimonides ausgeübt. Was Avicebron betrifft, dessen „Lebensquelle" von Dominicus Gundisalvi und dem Konvertiten Johannes Avendeat oder Avendaut, denselben Männern, die auch an der Uebersetzung des Aristoteles vielfach betheiligt waren, in's Lateinische übertragen wurde, so hat schon Aimable Jourdain in seinem für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie grundlegenden Buche über das Alter und den Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles den Ausspruch gethan, dass eine genügende Kenntniss von der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts erst dann werde erreichbar sein, wenn man den Liber de causis und Avicebron's Fons vitae einer genaueren Analyse werde unterzogen haben[2]). Als dann durch Salomon Munk's Veröffentlichung der Auszüge des Schemtob ibn Falaquera aus dem „Lebensquell[3])" eine autentische Kenntniss der Lehre Avicebron's einigermassen ermöglicht wurde, hat M. Joël in der ersten Ueberraschung über die zahlreichen sich darbietenden Berührungspunkte den Ausspruch Jourdain's dahin formulirt, dass die Lehre Gabirol's das eigentliche Ferment in der scholastischen Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts gewesen sei[4]). Diesem etwas scharf pointirten Urtheil wird man

---

[1]) Die gelehrten, wenn auch überaus judenfeindlichen Schriften des Dominikaners Raimund Martin, der sich mit der talmudischen Literatur eingehend beschäftigt hat, sind erst später verfasst. Die Schrift: Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos (Paris 1651, Leipzig und Frankfurt 1668) ist im Jahre 1278 entstanden.

[2]) Jourdain Recherches[2] S. 197 Anmerk.

[3]) Munk, Mélanges Hebr. 72 Seiten, franz. Uebers. S. 1 — S. 148.

[4]) M. Joël, Ibn Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie in der Monatsschrift für die Gesch. und Wissenschaft des Judenthums B. VI—VIII, wiederabgedruckt in Joëls Beiträgen zur Gesch. der Philosophie, Breslau 1878, Anhang S. 3.

trotz des Widerspruchs, der jüngst gegen dasselbe erhoben wurde[1]), doch eine gewisse Berechtigung nicht versagen können. Durch Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales in die Scholastik eingeführt, ist die Lehre Avicebron's, in dem keiner der Scholastiker den Juden erkannte, von den Einen, insbesondere den Angehörigen der Franziskanerschule, ihren Grundgedanken nach mit fast unbedingter Zustimmung aufgenommen worden, hat aber auch auf ihre Gegner, die vornämlich der Schule des Dominikanerordens angehörten, einen zwar zu lebhaftem Widerspruch herausfordernden, aber deshalb nicht weniger mächtigen Eindruck gemacht und durch die Eigenartigkeit des von ihr vertretenen Standpunkts zu principiellen Auseinandersetzungen geführt, die auf die weitere Entwicklung der Scholastik nicht ohne Einfluss geblieben sind. Man darf sich nicht darüber verwundern, dass die Theologen des Franziskanerordens, die doch im Wesentlichen auch auf dem Boden des Aristotelismus standen, einem so entschiedenen Vertreter des Neuplatonismus wie Avicebron ihre Zustimmung ertheilen konnten. Ist eine Vermischung verschiedener Standpunkte bei den Gelehrten des Mittelalters in Folge ihres gänzlichen Mangels an historischem Sinn auch sonst nicht selten anzutreffen, so war dies in diesem Falle um so erklärlicher, als der durch die Araber vermittelte Aristotelismus schon an sich vielfach durch neuplatonische Elemente beeinflusst war. Bedeutsamer noch ist für die Entwicklung der Scholastik die Lehre des Maimonides geworden. Die Aufgabe, vor welche die christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts sich gestellt sahen, den Aristotelismus mit der Bibel in Einklang zu bringen, oder die Grenzen zwischen beiden abzustecken, fanden sie, so weit es die dem Judenthum und Christenthum gemeinsamen Glaubenslehren betrifft, bei Maimonides bereits in glücklichster Weise gelöst vor. In welchem Umfange sie den Spuren des jüdischen Denkers gefolgt sind, das wird sich aus unserer weiteren Darstellung ergeben.

[1]) Wittmann, Die Stellung des heil. Thomas v. Aquin zu Avencebrol (Bäumkers und v. Hertlings Beiträge), Münster 1900 S. 17.

I. Wilhelm von Auvergne.

Der Umschwung, der sich während des dreizehnten Jahrhunderts in der christlichen Scholastik vollzieht, wird eingeleitet durch die beiden zeitgenössischen Theologen Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales. Allerdings steht die neuere Entwicklung der Scholastik bei Wilhelm von Auvergne, der als Schriftsteller vermuthlich vor Alexander von Hales auftrat[1]), sowohl was seine im Vergleich mit den Späteren noch ziemlich mangelhafte Kenntniss der arabisch-aristotelischen Philosophie[2]), als was die Festigkeit seines eigenen philosophischen Standpunkts betrifft, noch in ihren ersten Anfängen. Eine Vermittlung zwischen den neuentdeckten Lehren der peripatetischen Philosophie und den platonisirenden Lehren der Kirchenväter erstrebend, stellt Wilhelm von Auvergne gewissermaassen den Uebergang aus der älteren platonischen in die nachfolgende peripatetische Epoche der Scholastik dar[3]). Um so bemerkenswerther ist die uns schon bei ihm entgegentretende Kenntniss der jüdischen Literatur, die er in einem Umfange besitzt, wie man ihn bei einem Manne, dessen schriftstellerische Thätigkeit in die ersten Jahrzehnte des dreizehnten Jahrhunderts fällt, kaum erwarten würde.

---

[1]) N. Valois, Guillaume d'Auvergne évêque de Paris, sa vie et ses ouvrages, Paris 1880, S. 238 not. 1.

[2]) M. Baumgartner, Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne (Bäumkers und v. Hertlings Beiträge) Münster 1893, S. 100.

[3]) K. Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts, Wien 1873, S. 54.

Wilhelm von Auvergne, der von 1228—1249 den Bischofssitz in Paris einnahm und deshalb auch den Namen Wilhelm von Paris führt, war nichts weniger als ein Freund der Juden. Das dürfte wohl auch kaum verwunderlich erscheinen bei einem Manne, unter dessen Episkopat und persönlicher Mitwirkung die Talmudverbrennung in Paris (1242) stattfand[1]), und der auch sonst seine fanatische Gesinnung so wenig verleugnet, dass er an zahlreichen Stellen seiner Schriften die von ihm bekämpften Irrlehren auch nichtjüdischen Ursprungs für solche erklärt, die mit Feuer und Schwert verfolgt und ausgerottet werden müssten. Wo er auf die Juden oder die gens Hebraeorum zu sprechen kommt, geschieht es fast immer in tadelnder Weise, unterlässt er es fast niemals, irgend eine geringschätzige Bemerkung daran zu knüpfen. Wenn in den Büchern des alten Bundes eine Aufklärung über manche für den Glauben bedeutsame Fragen vermisst wird, so meint er, den Grund dafür darin suchen zu dürfen, dass „das Gesetz und der Gesetzgeber" darauf Rücksicht nehmen mussten, inwieweit das Volk der Hebräer bei seiner beschränkten geistigen Fassungskraft und seiner Versunkenheit in allerlei Wahn und Götzendienst befähigt und geneigt sei, den ihm zu verkündenden Offenbarungslehren seine Zustimmung zu ertheilen[2]). Selbstverständlich ist für ihn die wahre, göttliche Offenbarung einzig und allein in dem katholischen Glauben zu finden. Insoweit die Juden sich an die Aussprüche der göttlichen Offenbarung oder der Propheten halten, stimmen ihre Glaubenslehren mit denen der katholischen Kirche überein; wo sie von diesen abweichen,

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden B. VII[2] (bearbeitet von J. Guttmann) S. 95 und Note 5; A. Lewin, Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums B. XVIII S. 97 fg. 145 fg. 193 fg.; J. Loeb, La controverse de 1240 sur le Talmud in Révue d'E. J. I, 247. II, 248. III, 39. Valois' Darstellung (Guillaume d'A. S. 118 fg.) ist, ohne genügende Kenntniss der einschlagenden Literatur unternommen, wenig zuverlässig (Vgl. Loeb in der Révue d'E. J. I S. 131, A. Darmstetter das. S. 140 fg.)

[2]) De universo (Opera omnia ed. Paris 1674) pars 1. cap. 39 pag. 634 col. 1. Si quis autem quaerat, propter quid tacuit de utilitate aquarum illarum vel de generatione, quae de eis vel facta est jam, vel facienda? Respondeo tibi, quia genti Hebraeorum sic loqui debuit lex et legislator, ut et intelligere possent et crederent narrationibus illius. Non enim solum

da haben die Juden den Aussprüchen der Propheten, um sie ihrem Irrthum anzupassen, eine nicht nur falsche, sondern geradezu lächerliche Auslegung gegeben [1]). Mit ganz besonderem Nachdruck wendet sich Wilhelm gegen eine Sekte der gens Hebraeorum, die er dann näher als die der Sadducäer bezeichnet und der er zum Vorwurf macht, einen geistigen Theil des Universums oder die Existenz der geistigen Substanzen geleugnet zu haben [2]).

An einer Stelle seines philosophischen Hauptwerkes, der Schrift: De Universo, unterscheidet Wilhelm von Auvergne drei Perioden in der Geistesentwicklung des Judenthums. Es handelt sich dort um die Frage, ob die obere, d. i. die überirdische, Welt ein einziges beseeltes Wesen sei, oder aus mehreren solcher Wesen bestehe, und ferner, ob die Himmel selber beseelt, und wenn sie es sind, ob sie mit vernunftbegabten Seelen ausgestattet seien. Ueber diese Fragen, so führt Wilhelm aus, kann man zwar bei Aristoteles und dessen Nachfolgern, sowie bei vielen der italischen Philosophen [3]), bestimmte Ansichten ausgesprochen finden; die Wissenschaft der Hebraeer und der Christen aber hat sich bisher mit diesen Dingen noch nicht befasst. Das Volk der He-

---

brevis erant intelligentiae, immo innutriti idololatriis et imbuti erroribus: propter quod nec de creatione angelorum, nec de resurrectione mortuorum, nec de multis aliis secretis mentionem eis expressam facere voluit: facillimi enim erant ea repellere, quae non intelligerent aut caperent, propter quod insonuit illud aliquid proverbium apud eos: locuta est lex lingua hominum. Vgl. über dieses aus dem Talmud stammende Sprüchwort die späteren, auf Maimonides bezüglichen Nachweisungen.

[1]) De fide cap. 3 pag. 17 col. 2. Quod propter Judaeos dicimus, qui in multis fidei articulis recte sentiunt fideique catholicae consentiunt, inducti testimoniis prophetarum, verum ubi dissentiunt, ipsa prophetarum eloquia non tam falsa quam ridiculosa interpretatione errori suo aptare conantur.

[2]) De universo II pars 2 Proemi. pag. 844. His igitur ita determinatis revertar ad stabiliendum partem secundam universi, quae est pars ejus spiritualis: hanc enim omnino negavit secta quaedam gentis hebraeorum etc. Cap. 1 (Ueberschrift). Stabiliuntur substantiae spirituales et abstractae contra errorem Saducaeorum et Aristotelis de his male sentientium. — W. v. A. hat wohl Etwas davon gehört, dass die Sadducaeer die Wiederaufstehung oder die Unsterblichkeit der Seelen geleugnet hätten.

[3]) Ueber diese von W. v. A. öfter erwähnten italischen Philosophen vgl. Jourdain, Recherches S. 327.

braeer nämlich hat sich zuerst mit den Büchern seines Gesetzes und den Propheten begnügt. Seit langer Zeit aber hat es sich unglaublichen Fabeln zugewendet und sich ihnen ganz hingegeben mit Ausnahme einiger Weniger, die unter das Volk der Sarrazenen gemischt, sich mit der Philosophie beschäftigt haben [1]. Auf die Zeit des schlichten Bibelglaubens lässt demnach Wilhelm einen langen Zeitraum folgen, in dem der Glaube an allerlei „Fabeln" im Judenthum herrschend geworden sei, und im Gegensatz zu diesem Fabelglauben spricht er von einer kleinen Anzahl unter den Juden, die, im Volke der Sarrazenen lebend, sich dem Studium der Philosophie zugewendet hätten [2].

Von den „Fabeln" der Hebraeer ist aber bei Wilhelm von Auvergne auch noch an einigen anderen Stellen die Rede, und die bei dieser Gelegenheit angeführten Beispiele bestätigen die sich dem Leser von vornherein aufdrängende Vermuthung, dass damit nichts anderes als gewisse Aussprüche aus der talmudischen Literatur gemeint seien. So glaubt er einmal vor den Fabeln und verrückten Einfällen der Hebraeer warnen zu müssen, mit denen an Irrthum und Unglaublichkeit nicht einmal die Hallucinationen der Fieberkranken sich vergleichen liessen. Eine solche Verrücktheit, so fährt er dann fort, ist es z. B., dass der Baum

---

[1]) De universo I pars 3 cap. 31 pag. 805 col. 2. Utrum autem mundus ille superior animal unum sit an plura, et utrum coeli ipsi animati sint, et an animae eorum rationales, apud Aristotelem et sequaces ejus determinatum habetur et etiam apud multos ex Italicis philosophis, doctrina vero Hebraeorum et Christianorum hactenus talia non curavit. Gens enim Hebraeorum contenta solebat esse libris suae legis et prophetarum. A tempore autem multo ad fabulas incredibiles se conversit et illis totaliter se dedit paucis dumtaxat exceptis, qui commixti genti Sarracenorum philosophati sunt.

[2]) Von den Christen heisst es im Anschluss an obige Stelle: Gens vero Christianorum virtutibus et sanctitati atque venerationi creatoris totaliter se subjiciens philosophiam ad modicum complexata est, nisi quantum erroneorum perversitas et insipientium contradictio eos coëgit et ad defensionem legis et fidei et destructionem eorum, quibus vel salus, quam sperant, vel honor creatoris impugnabatur. Hier spricht es Wilhelm also selber aus, dass unter den Christen die Philosophie bisher nur zu apologetischen Zwecken betrieben worden sei, während es unter den Juden doch immerhin einige gegeben habe, die sich mit der Philosophie um ihrer selbst willen beschäftigt hätten.

des Lebens in seiner Höhe die Ausdehnung eines Weges von fünfhundert Jahren habe, wonach also seine Dicke, d. i. die des Stammes oder Pfahles, grösser wäre als die der ganzen Erde. Eine andere Verrücktheit ist es, dass sie behaupten, der Baum des Lebens sei einhergewandelt. So giebt es auch noch vieles Andere, nicht minder Irrthümliche und Unglaubliche, was nicht nur das Lachen, sondern sogar den Spott herausfordert, und was sie mit unglaublicher Blindheit nicht nur für wahr halten, sondern auch Kindern und Unweisen als Glaubenslehren vortragen[1]). Dem Kundigen braucht es nicht erst gesagt zu werden, dass diese angeblichen „Fabeln" im Midrasch ihre Quelle haben[2]). Aus dem „Führer" des Maimonides, dem er diese Gelehrsamkeit wohl zum Theil entlehnt hat, hätte Wilhelm freilich auch erfahren können, wie man in den Kreisen denkender Juden derartige Aussprüche auffasste, dass sie, wie Maimonides sich ausdrückt, nur derjenige lächerlich finden kann, der sie oberflächlich liest und sich an ihren buchstäblichen Sinn hält, während sie in bildlicher

---

[1]) De universo I pars 1 cap. 59 pag. 676 col. 1. Cave autem tibi a fabulis et deliramentis Hebraeorum, quibus nec alienationes febricantium errore et incredulitate comparabiles sunt. Unum est autem ex deliramentis eorum, quod arbor sive lignum vitae in altitudine habeat iter quingentorum annorum, quapropter grossities ejus, hoc est trunci vel stipitis ejus, major erat grossitie totius terrae. Aliud deliramentum est, quod dicunt arborem vitae ambulasse. Sunt et alia multa non minus erronea et incredibilia et risu digna vel potius irrisione, quae ipsi intolerabili caecitate non solum opinantur esse vera, sed etiam parvulis et insipientibus dogmatizant.

[2]) Das erste Beispiel bezieht sich auf die von Maimonides More II cap. 30 (Guide II S. 250) angeführte Stelle aus Midrasch Rabb. Genes. sect. 15: א"ר יהודה בר אלעאי עץ חיים מהלך ת"ק שנה וגו' ר' יודן בשם רב יהודה בר אלעאי לא סוף דבר גופו מהלך ת"ק שנה אלא אפילו קורתו מהלך ת"ק שנה, das zweite auf die weitere Bemerkung des Midrasch (das.): עץ שהוא פוסה על פני כל החיים. Die zweite Midraschstelle, wie die noch anzuführenden Stellen aus Talmud und Midrasch, sind Wilhelm vermuthlich bei den Verhandlungen über den Talmud, die zur Verbrennung desselben geführt haben, bekannt geworden. In der Schrift De legibus führt Wilhelm auch die bekannte Sage von der Errettung Abrahams aus dem Feuerofen an. Cap. 26 pag. 81 col. 2 Et ideo latria quidem ignis in Caldaea vigebat tempore Abrahae Patriarchae, quem juxta traditiones Hebraeorum Babilonii vivum exurere volentes in ignem miserunt pro eo, quod ignem colere detestabatur, unde illaesum eum omnipotens Deus servavit et de igne liberavit utpote cultorem sanctissimam suum, et hoc est, quod ajunt, quod jam crebro legitur in sacra scriptura, quod Abraham liberavit Deus de

Einkleidung und in der Form poetischer Allegorieen tiefe religiöse und philosophische Wahrheiten enthalten[1]). An einer anderen Stelle, wo er von den bösen Geistern handelt, sagt Wilhelm: Ueber die Einschliessung der Dämonen, welche, wie die Juden fabeln, einer ihrer Könige ausgeführt habe, brauche ich hier Nichts weiter zu sagen, als dass dies ihren anderen Fabeln beizuzählen sei[2]). Damit ist offenbar die im Talmud berichtete Sage von Asmodai gemeint[3]). Auch noch einige andere dem Talmud oder dem Midrasch entstammende Aussprüche werden von Wilhelm angeführt, denen gegenüber er sich jedoch minder ablehnend verhält. Eine Untersuchung dieser Stellen führt uns auf die dritte der von Wilhelm unterschiedenen Entwicklungsperioden der jüdischen Glaubenswissenschaft, auf die unter dem Einfluss des Volks der Sarrazenen stehenden Juden, die sich mit dem Studium der Philosophie beschäftigt haben.

In seiner Darstellung der Engellehre oder der Lehre von den geistigen Substanzen kommt Wilhelm von Auvergne auch auf die unter dem Namen Maasse Mercaba in der jüdischen Literatur vielfach behandelte Vision des Propheten Ezechiel (cap. 1) zu sprechen. Mit der Auslegung dieser Vision, so bemerkt er, haben die Weisesten der Hebraeer sich beschäftigt, ohne jedoch seines Wissens den Sinn derselben bisher richtig erfasst zu haben. Was jedoch, so führt er dann weiter aus, die Abweichungen zwischen dieser Vision des Propheten Ezechiel und der ähnlichen des Propheten Jesaja (Jes. 6,2) betrifft, so scheint ein Widerspruch

---

Hur Caldaeorum. Hur enim interpretatur ignis, expresse autem dixit Esdras in nono, et Neemias in oratione sua ad Deum: Tu ipse, domine, qui elegisti Abraham et eduxisti eum de igne Caldaeorum. Vgl. Midrasch Rabb. Genes. sect. 39, Pirke d' R. Elieser cap. 26 u. a. O.

[1]) More I cap. 70. 71 (Guide I S. 329. 335); More III cap. 43 (Guide III S. 344. 345).

[2]) De universo II p. 2 cap. 95 pag. 949 col. 2. De reclusione vero universali daemonum, quam regem quemdam suum fecisse fabulantur Judaei, non aliud hic dicendum video, nisi quod aliis eorundem fabulis adnumeretur. Vgl. auch De legibus pag. 84. — Im Uebrigen huldigt Wilhelm selbst vielfach dem Wunder- und Aberglauben seiner Zeit. So spricht er in der Schrift De universo unmittelbar nach der angeführten Stelle von den „nächtlichen Heeren“ (Wilde Jagd) durchaus nicht wie ein Ungläubiger.

[3]) Vgl. Talmud b. Gittin fol. 68a.

zwischen den Darstellungen beider Propheten nur für den an dem Wortsinn Haftenden vorhanden zu sein. Ihrem letzten eigentlichen Sinne nach ist jedoch ein solcher Widerspruch durchaus nicht vorhanden. So geht auch die Ansicht der hebräischen Weisen dahin, dass beiden Visionen dieselbe Wahrheit zu Grunde liege und dass beide Propheten dasselbe, nur unter verschiedenen Zeichen, gesehen hätten[1]). Können wir hier nur die Vermuthung aussprechen, dass Wilhelm diese Auslegung des Amoraeers Raba aus der weitläufigen Abhandlung über die Maasse Mercaba im „Führer" des Maimonides geschöpft habe[2]), so geht aus einer anderen Stelle des Buches De Universo mit unzweifelhafter Gewissheit hervor, dass dieses Werk des jüdischen Denkers dem Wilhelm von Auvergne vorgelegen habe und von ihm benutzt worden sei. Als Wohnsitz der Engel nimmt Wilhelm einen oberhalb der bekannten neun Sphären liegenden Raum an, den er das Empyreum nennt[3]). In der wunderlichen und überaus weitausgesponnenen Untersuchung, die er diesem Gegenstande widmet, wirft er auch die Frage auf, ob die Materie dieses ersten und erhabensten aller Himmelsräume den Materien der anderen Körper ähnlich sei oder nicht. Als Ausgangspunkt für die Lösung dieser Frage nimmt er nun den Ausspruch eines Mannes, den die Hebraeer für einen Philosophen hielten und der die Behauptung aufgestellt habe, dass Gott von dem Glanze seines Gewandes den Himmel, die Erde dagegen aus dem Schnee geschaffen habe, der unter seinem Throne war. Da nun dieser Mann, so fährt Wilhelm fort, bei den Hebraeern als ein Weiser betrachtet wurde, sein Ausspruch aber dem Wortsinn nach irrig ist, so gab ein anderer ihrer Philosophen demselben die Auslegung, dass Jener damit

---

[1]) De universo II p. 2 cap. 135 pag. 984 col. 1. Scito igitur, quod in visione fiebant ista, in cujus expositione sapientissimi Hebraeorum laboraverunt, nec adhuc causam invenisse eos pervenit ad me. Ibidem col. 2. Dico igitur, quia secundum ultimam intelligentiam suam inter sermones non est contrarietas prophetarum istorum, licet secundum planum contrarii videantur. Sapientum autem Hebraeorum opinio est eandem veritatem subesse duabus visionibus illis et idem vidisse sub diversis signis prophetas illos.

[2]) More III cap. 6 (Guide III S. 35). Vgl. Talmud b. Chagiga fol. 13b.

[3]) De universo I p. 1 cap. 32.

nichts Anderes habe sagen wollen, als dass eine besondere Materie für den Himmel und eine andere für die Erde dagewesen sei[1]). Der hier behandelte Ausspruch des hebräischen Weisen oder Philosophen entstammt einer Stelle aus dem unter dem Namen Pirke d' Rabbi Elieser oder Boraitha d' Rabbi Elieser bekannten Hagadawerk[2]), die, vielfach gedeutet, auch dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, dass uns eine von dem Kaiser Friedrich II. gegebene Erklärung derselben überliefert wird[3]). Die von Wilhelm im Namen eines anderen hebräischen Philosophen angeführte Deutung aber ist mit der von Maimonides in seinem „Führer" gegebenen identisch[4]).

Die Benutzung des Maimonidischen „Führers" beschränkt sich jedoch bei Wilhelm von Auvergne nicht auf einzelne Stellen; sie tritt uns vielmehr in einer seiner Schriften in einer geradezu überraschenden Ausdehnung entgegen. In der Schrift De legibus, besonders in ihrem ersten Theil, wo Wilhelm eine Symbolik des jüdischen Opferkultus und eine rationelle Begründung der biblischen Gesetze überhaupt zu geben versucht, nimmt er Schritt für Schritt auf die entsprechenden Ausführungen im dritten Theil des maimonidischen Werkes Rücksicht, indem er sich dieselben entweder stillschweigend aneignet, oder sie, als seiner Ansicht nach nicht zutreffend, bekämpft. Ganz übereinstimmend mit Maimonides führt er, gestützt auf Deut. 4,6, aus, dass den biblischen Gesetzen neben ihrem buchstäblichen Sinn auch noch ein anderer, höherer Sinn zu Grunde liegen müsse[5]). Wie Maimonides findet

---

[1]) De universo I p. 1 cap. 36 pag. 631 col. 2. De materia hujusmodi coeli primi ac nobilissimi, an communis sit, id est similis materiis aliorum corporum, merito dubitabit aliquis. Et fuit quidam, quem Hebraei reputant philosophum, qui dixit, quod Deus splendore pallii sui fecit coelum, terram vero de nive, quae erat sub throno ejus. Et quia sapiens apud Hebraeos reputatus est, cum juxta planum suum sermo iste manifeste erroneus sit, quidam ex aliis eorum philosophus non aliud eum intellexisse in sermone suo exposuit, nisi quod per eum aliam fuisse materiam coeli, aliam vero terrae insinuare voluit per sermonem illum.

[2]) Pirke d' R. Elieser cap. 3.

[3]) Jacob Anatoli's Malmad Hatalmidim, Lyck 1866 pag. 53b; Munk, Mélanges S. 144—145.

[4]) More II cap. 26 (Guide II S. 201—203).

[5]) De legibus cap. 16 pag. 47 col. 1, vgl. More III cap. 31 (Guide II S. 247).

auch Wilhelm den Grund vieler Gesetze darin, dass sie dazu bestimmt seien, das israelitische Volk von gewissen, bei den götzendienerischen Völkern verbreiteten Anschauungen und Sitten fernzuhalten[1]); ganz besonders sind es die Lehren des Szabier, welchen die Schrift in vielen ihrer Verordnungen entgegenwirken wolle[2]). Der Ansicht des Maimonides, dass der ganze Opferkult im Wesentlichen nur als eine Konzession gegenüber den heidnischen Anschauungen des Alterthums zu betrachten sei[3]), glaubt Wilhelm allerdings entgegentreten zu müssen[4]); dagegen stimmt er der Begründung, welche Maimonides, von diesem Gesichtspunkt ausgehend, vielen auf das Opferwesen bezüglichen Einzelbestimmungen giebt, gewöhnlich zu[5]). Ebenso schliesst er sich, um aus der Fülle von Beispielen noch einige hervorzuheben, der Erklärung des Maimonides in Betreff der auf den Bau des Altars bezüglichen Bestimmungen[6]) und in Betreff des Gebots der Be-

---

[1]) De legibus cap. 1 pag. 24 col. 1 et passim, vgl. More Cap. 30. 37 u. a. O.

[2]) Das „Gesetz der Szabier" wird an einer Stelle, wo es sich um die biblischen Verordnungen in Betreff der menstruirenden Frau handelt, von Wilhelm ausdrücklich erwähnt (De legibus cap. 6 pag. 36 col. 1, vgl. More III cap. 47 Guide III S. 388—389); ebenso steht die Erklärung des Blutverbotes, in der er mit Maimonides übereinstimmt, mit der Lehre der Szabier in Verbindung (De legibus cap. 8 pag. 38 col. 2, vgl. More III cap. 46 Guide III S. 371. 372). Auch die Kenntniss der in einigen Religionen beim Pflanzen gewisser Bäume üblichen Bräuche (De universo I p. 1 cap. 46 pag. 658 col. 1) hat Wilhelm wohl aus der Darstellung des Szabismus bei Maimonides (More III cap. 37 Guide III S. 291) kennen gelernt.

[3]) More III cap. 32. 46.

[4]) De legibus cap. 2 pag. 29 col. 2. In quo respondemus, quia septem de causis ante legem et etiam sub lege sacrificia hujusmodi sibi offerri voluit Deus, non solum propter consuetudinem idolatriae, ut quidam opinati sunt. Haec enim causa in Cain et Abel locum non habet, cum temporibus eorum nec ipsi, nec alii idolatrae idolatria assueti essent.

[5]) Vgl. z. B. über den Gebrauch des Salzes und das Verbot des Honigs beim Opfer De legibus cap. 7 pag. 38 col. 2, vgl. More III cap. 46 (Guide III S. 365), über das Opfer der des Ehebruchs verdächtigen Frau De legibus cap. 10 pag. 42 col. 1, vgl. More III cap. 46 (Guide III S. 377) u. a. m.

[6]) De legibus cap. 2 pag. 31 col. 1, vgl. More III cap. 45 (Guide III S. 354. 355).

schneidung[1]) an, während er die Auslegung des Maimonides, betreffend das Gebot über die Behandlung des Vogelnestes, als nicht annehmbar zurückweist[2]).

Auf Maimonides zielt wohl auch die Bemerkung, dass einige der angeseheneren Philosophen behauptet hätten, dem Aristoteles sei wohl in Betreff der sublunarischen Dinge Glauben zu schenken, nicht aber in Betreff der höheren Dinge, die er nicht in ihrer ganzen Tiefe erforscht habe[3]). Danach kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Wilhelm von Auvergne den „Führer" des Maimonides, den er allerdings niemals nennt, gekannt und in ausgiebigster Weise benutzt habe. Da dies selbstverständlich nur vermittelst einer lateinischen Uebersetzung möglich war, so muss die Veröffentlichung der ersten lateinischen Uebersetzung, die auch der von dem Dominikaner Augustinus Justinianus im Jahre 1520 zu Paris veröffentlichten zu Grunde liegt[4]), nicht erst, wie Steinschneider[5]) und ihm folgend Perles[6]) annehmen, um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, sondern bereits in den ersten Jahrzehnten desselben erfolgt sein. Es ist dies in der That ein erstaunlicher Beweis für die rasche Verbreitung, welche dieses bedeutendste Werk der jüdischen Religionsphilosophie im lateinischen Abendland gefunden hat.

---

[1]) De legibus cap. 3 pag. 33 col. 1, vgl. More III cap. 49 (Guide III S. 416 fg.)

[2]) De legibus cap. 4 pag. 35 col. 1, vgl. More III cap. 48 (Guide III S. 399—400).

[3]) De universo II p. 2 cap. 150 pag. 998 col. 2. Tu autem audivisti nonnullos ex nobilioribus philosophis dixisse, Aristoteli credendum esse de his, quae sunt sub circulo lunae, de altioribus sive superioribus nequaquam, quoniam in eis non profundavit usque ad perfectum. Vgl. oben S. 6. Aus Maimonides hat wohl Wilhelm auch die den jüdischen Religionsphilosophen eigenthümliche Anwendung des talmudischen Satzes: דברה תורה כלשון בני אדם locuta est lex lingua hominum (vgl. oben S. 15 Anmerk.) kennen gelernt (vgl. More I cap. 26 33 47 u. a. O.)

[4]) J. Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen Führers in der Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums B. XXIV S. 11 fg.

[5]) Hebr. Bibliographie (Zeitschrift) VI, 31; VII, 62. 66. 136. und noch ebenso Hebr. Uebersetzung. S. 432.

[6]) Perles a. a. O. S. 9.

Wir haben somit für die mit dem Volke der Sarrazenen vermischten Hebraeer, die sich mit der Philosophie beschäftigt haben, eine bestimmte Beziehung gewonnen. Damit ist in erster Reihe Maimonides gemeint und neben ihm, wenn der Plural mehr als eine blosse Redeform ist, vielleicht diejenigen jüdischen Gelehrten, die, wie Saadia, die Geonim[1]) und die Andalusier[2]) von Maimonides gelegentlich als Gewährsmänner für gewisse philosophische Ansichten erwähnt werden. Für noch wahrscheinlicher aber halte ich es, dass Wilhelm hier an die Anhänger der maimonidischen Philosophie denkt, von deren Anschauungen er vielleicht Kenntniss erlangt hat in Folge der durch Salomon von Montpellier und Jona von Gerona hervorgerufenen Bewegung, in der ja auch die Hülfe der Inquisition in Anspruch genommen wurde und die zur Verbrennung der maimonidischen Schriften in Montpellier und Paris geführt hat[3]). Dadurch würde auch eine andere Aeusserung Wilhelms, die sonst überaus auffällig erscheinen muss, in ihr rechtes Licht gerückt werden. Diese Aeusserung findet sich in der Schrift De legibus. Wilhelm will dort die Gründe darlegen, weshalb Gott dem Volke der Hebraeer eine solche Menge von Gesetzen ertheilt habe. Einen dieser Gründe erblickt er darin, dass Gott es mit Rücksicht auf den damaligen Standpunkt dieses Volkes für gut befunden habe, ihm ein Gesetz in die Hand zu geben, das nicht nur Alles enthielte, dessen es zur Ordnung, Gestaltung und Ausschmückung seines Lebens bedürfe, sondern das ihm auch einen reichlichen und seiner Fassungskraft angemessenen Stoff darbiete, der seine geistigen Kräfte ganz und gar auszufüllen im Stande wäre. Es sollte dadurch verhütet werden, dass dieses Volk aus Mangel an eigener, geistiger Nahrung sich dem Schriftthum der anderen Völker zuwende und aus demselben allerlei abergläubische und irrthümliche Lehren schöpfe, die mit dem Gesetze Gottes im Widerspruch ständen. Das ist auch eine Zeit lang bei den Hebräern mit grosser Wachsamkeit und Strenge durchgeführt worden, so dass sie, auf die Weisheit ihres Gesetzes sich beschränkend, den Büchern der anderen Völker aus dem Wege gingen und es auch nicht gewagt haben, sich mit der

[1]) More III cap. 17 (Guide III S. 128).
[2]) More I cap. 71 (Guide I S. 338).
[3]) Grätz, Gesch. d. Juden VII[2] S. 34 fg.

Philosophie zu beschäftigen, bis sie unter die Völker, nämlich die Chaldaeer, gemischt, die Wissenschaften und Studien mit grossem Eifer zu fördern anfingen, wie sie auch noch heutigen Tages dieselben zu erweitern und zu fördern nicht ablassen[1]). Nachdem er dann zur Bestätigung seiner Ansicht mehrere Schriftverse angeführt hat, fährt er in folgender Weise fort: „Nachdem sie sich mit den Chaldäern oder Babyloniern und mit dem Volk der Araber vermischt, haben sie sich auch in deren Studien und in die Philosophie eingelassen und sind den Ansichten der Philosophen gefolgt, da sie es nicht verstanden, die Lehren ihres Gesetzes und den Glauben Abrahams gegen die Anfechtungen und Gründe derselben zu vertheidigen. So ist es gekommen, dass sie in Beziehung auf das Gesetz Irrende und in Beziehung auf den Glauben Abrahams selbst Haeretiker geworden sind, zumal nachdem die Herrschaft der Sarrazenen sich über ihren Wohnsitz ausgebreitet hat; seitdem sind nämlich viele von ihnen der Lehre von der Ewigkeit der Welt und anderen Irrthümern des Aristoteles gefolgt. Daher giebt es im Lande der Sarrazenen unter denen, die unter den Philosophen weilen, nur wenige wahre Juden, d. h. solche, die nicht in irgend einem Theile ihres Glaubens Sarrazenen sind oder den Irrthümern des Aristoteles zustimmen“[2]). Sollte diese Schilderung von der Gesetzesuntreue und dem haeretischen Charakter aller Juden im Sarrazenenlande, die sich mit der Philosophie beschäftigen, eine reine Erdichtung sein und jedes that-

---

[1]) De legibus cap. 1 pag. 24 col. 1. Unde nec philosophiae operam dare illis temporibus ausi sunt, donec commixti inter gentes, videlicet Caldaeos, disciplinas et studia maxime proveherent, et adhuc ampliare neque provehere non desistunt.

[2]) De legibus. Ibidem col. 2. Postquam autem Caldaeis sive Babiloniis et genti Arabum commixti sunt, et miscuerunt se studiis eorum et philosophiae et secuti sunt opiniones philosophorum nescientes legis suae credulitates et Abrahae fidem contra disputationes eorum et rationes defendere. Hinc est, quod facti sunt in lege erronei et in fide ipsius Abrahae haeretici, maxime postquam regnum Sarracenorum diffusum est super habitationem eorum. Exinde enim aeternitatem mundi et alios Aristotelis errores secuti sunt multi eorum. Hinc est, quod pauci veri Judaei, hoc est, qui non in parte aliqua credulitatis suae Sarraceni sunt aut Aristotelis consentientes erroribus, in terra Sarracenorum inveniuntur de his, qui inter philosophos

sächlichen Hintergrundes entbehren? Wir glauben nicht. Auf uns wenigstens macht sie den Eindruck, als ob sie nur einen Wiederhall der Anklagen und Beschuldigungen enthielte, die von den Gegnern der maimonidischen Philosophie gegen deren Anhänger gerichtet wurden.

Die Beschuldigungen, welche Wilhelm von Auvergne gegen die jüdischen Philosophen richtet, hätte er mit mehr Berechtigung als gegen Maimonides und seine Schule gegen einen anderen jüdischen Philosophen erheben können, den er aber nicht nur mit seiner Kritik verschont, sondern sogar mit einer Auszeichnung behandelt wie keinen der anderen Philosophen, deren er in seinen Schriften Erwähnung thut. Wahrscheinlich ist Wilhelm von Auvergne der erste Schriftsteller des christlichen Abendlandes, bei dem sich eine Kenntniss der Philosophie des Salomon ibn Gabirol, gegen die schon Abraham ibn Daud den Vorwurf erhebt, dass sie sich dem Judenthume gegenüber vollständig indifferent verhalte[1]), nachweisen lässt. Der schon im Epilog zu der lateinischen Uebersetzung der „Lebensquelle" korrumpirte Name des Verfassers[2]) hat bei Wilhelm von Auvergne die Form Avicembron angenommen, und das Werk selber wird von ihm durchweg unter dem Titel Fons sapientiae, und nicht: Fons vitae, angeführt. Worauf die hohe Werthschätzung gegründet sei, deren die Philosophie des Avicembron sich bei Wilhelm von Auvergne

---

commorantur (Vgl. auch De legibus cap. 15 pag. 47 col. 1). Der hier zweimal wiederkehrende Ausdruck fides Abrahae erinnert an More II cap. 13 (Guide II S. 107), wo im Gegensatz zu der Lehre von der Weltewigkeit von dem Glauben an eine zeitliche Schöpfung die Rede ist, zu der zuerst unser Vater Abraham sich bekannt habe. — Gegen Maimonides erhebt schon der Arzt Juda Alfachar (um 1230) in seiner bekannten Antwort auf ein Sendschreiben David Kimchi's den Vorwurf, dass er sich anheischig gemacht habe, wenn er die Beweisführung des Aristoteles für bündig hielte, auch den Schöpfungsbericht der Bibel im Sinne der Weltewigkeit umzudeuten (Briefsammlung des Maimonides Leipzig 1859 III S. 1b). Im Uebrigen mag es unter den jüdischen Anhängern der Philosophie auch solche gegeben haben, die sich zu der Lehre von der Weltewigkeit bekannten.

[1]) Guttmann Philosophie Gabirols S. 44.

[2]) Fons vitae (ed. Baeumker, Münster 1895) S. 339 Anmerk. zu Z. 4; Guttmann, Philosophie Gabirols S. 15 Anmerk. 2.

erfreut, dafür giebt uns dieser selbst an einer Stelle seiner Schrift De universo die Erklärung. Das Christenthum, so führt er daselbst aus, darf den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, dass es allein der Offenbarung und Kenntniss von der eingeborenen Weisheit oder dem Worte Gottes gewürdigt worden sei. Auch das Volk der Hebraeer hat, vielleicht mit Ausnahme einiger seiner Heiligen und Weisen, nämlich der Propheten, und derer, die es von diesen überliefert erhielten, dieses höchste Geheimniss nicht erreicht. Das Volk der Araber aber in seiner Gesammtheit hat nicht nur dasselbe nicht erkannt, sondern in Folge der Irrlehre, zu der es sich verleiten liess, sogar dessen Möglichkeit bestritten. Der Theologe Avicembron jedoch, seinem Namen wie seinem Style nach, wie es scheint, ein Araber, hat es deutlich erfasst, da er in dem Buche, das er die Quelle der Weisheit nennt, seiner ausdrücklich Erwähnung thut und auch ein besonderes Buch über das Alles wirkende Wort Gottes verfasst hat[1]). Ich aber glaube deswegen, dass er ein Christ gewesen sei, da ja auch aus den geschichtlichen Erzählungen hervorgeht, dass das ganze Reich der Araber vor nicht langer Zeit der christlichen Religion untergeben gewesen sei[2]). Es ist demnach die Lehre vom Willen, den Gabirol an einigen Stellen auch die Weisheit[3]) und das

---

[1]) Es ist dies meines Wissens die einzige Erwähnung der besonderen Schrift über den Willen, die Gabirol verfasst zu haben behauptet (F. v. S. 330 Z. 10—13; Guttmann a. a. O. S. 10 fg.). Selbstverständlich weiss Wilhelm von derselben auch nur aus der angegebenen Stelle im Fons vitae.

[2]) De universo I p. 1 cap. 25 pag. 621 col. 2. Verum scito, quia iste intellectus est, intellectus ab ipso genitus, sicut alias tibi declaratum est, et hujusmodi generationis revelatione atque notitia sola gens Christianorum gloriatur et vocat hunc intellectum genitum secundum leges suas et alias scripturas suas sapientiam genitam et artem ac verbum Dei, et haec est altissima profunditas, ad quam nec gens Hebraeorum attigit nisi forte in paucis sanctis ac sapientibus suis, videlicet prophetis eorum, et si qui alii hoc a prophetis acceperunt. Gens vero Arabum secundum communitatem suam istum nondum novit, immo juxta errorem, quo seducta est, hoc esse possibile contradicit. Avicembron autem theologus, nomine et stylo, ut videtur, Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro, quem vocat fontem sapientiae, mentionem expressam faciat et librum singularem de verbo Dei agente omnia scribat.

[3]) Fons vitae pag. 333 Z. 5 (Auszüge des Falaquera bei Munk Mélanges V § 67).

Wort[1]) nennt, die auf Wilhelm von Auvergne einen so tiefen Eindruck gemacht hat. Dem Manne, in dem er den einzigen wissenschaftlichen Vertreter der christlichen Logoslehre im Lande der Araber erblickt, glaubt er deshalb auch besondere Rücksicht schuldig zu sein. Die Lehre vom Willen oder vom wirkenden Worte Gottes hat ihm wohl auch die Schöpfungslehre Avicembrons annehmbarer gemacht, als sie ihm sonst hätte erscheinen dürfen. Während er die Emanationstheorieen der Araber, und besonders die des Ibn Sîna, auf das Entschiedenste bekämpft, weil in ihnen das göttliche Urwesen nicht als unmittelbare Ursache alles Geschaffenen erscheine und weil mit der Annahme, dass die Welt gewissermassen der natürliche und naturnothwendige Ausfluss eines ersten Wirkungsprincipes sei, der Glaube an eine in der Zeit sich vollziehende, freie Schöpferthätigkeit Gottes aufgehoben werde[2]), scheint er an der Emanationslehre Avicembron's, gegen die sich im Grunde doch derselbe Einwand erheben lässt, keinen Anstoss zu nehmen, vermuthlich weil er hier durch die Lehre vom Willen oder vom Worte Gottes über diese Bedenken sich beruhigt fühlt[3]). Aber auch da, wo er eine auf Avicembron zurückgehende Ansicht glaubt bekämpfen zu müssen, thut er es, ohne deren Urheber zu nennen. So verfährt er z. B. in seiner Widerlegung derjenigen Lehre, als deren klassischer Vertreter Avicembron gelten kann, der Lehre nämlich, dass es keine immaterielle Substanz gebe, oder dass selbst die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien[4]). Dass damit nur Avicembron gemeint sein kann, beweist auch die nur auf diesen

---

[1]) F. v. pag. 322 Z. 24; pag. 323 Z. 8, 12, 17 (V § 56, 57) u. a. O.

[2]) De universo I pars 1 cap. 26 u. a. O.

[3]) Vgl. auch Werner, Wilhelm's von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XIII. Jahrh. S. 26.

[4]) De universo II p. 2 cap. 7 pag. 850, vgl. auch De anima (Tom. II Supplementum) cap. 3 pars 1 pag. 86 col. 2. Die Vermuthung Werner's (a. a. O. S. 40 Anmerk. 1), W. v. A. habe bei Abfassung seiner Schrift: De anima die gleichnamige Schrift vor sich gehabt, die uns in einer Pariser Handschrift überliefert und seitdem durch A. Loewenthal (Pseudo-Aristoteles Ueber die Seele, Berlin 1891) zum Abdruck gelangt ist, und in der Munk eine Arbeit Gabirol's erkannt zu haben glaubte (Mélanges S. 170—173; Guttmann, Philosophie Gabirols S. 13—16; Loewenthal a. a. O. S. 35 fg. Steinschneider Hebr. Uebersetzungen S. 20 fg.) habe ich bei einer Ver-

zutreffende Bemerkung, die Urheber dieser Lehre hätten sich zu der Annahme gezwungen gesehen, dass die Materie als Erstes vom Schöpfer hervorgegangen sei[1]). Ebenso hat Wilhelm aller Wahrscheinlichkeit nach Avicembron im Auge, wenn er die Ansicht bekämpft, dass im weiteren Fortgang der Emanation das Hervorgebrachte sich immer mehr und mehr von Gott entferne und dass in dieser Entfernung der Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge liege[2]). Während er an einer Stelle, aber ohne Beziehung auf Avicembron, die Vorstellung vom Schaffen als einem Schattenwerfen des göttlichen Wesens tadelt[3]), kommt er wiederholentlich auf die mit seiner eigenen Anschauung übereinstimmende Aeusserung Avicembron's zurück, dass das Geschaffene im Hinblick auf seine Realität nur ein Schatten der absoluten Realität des göttlichen Wesens sei[4]). Als treffend und das Ver-

---

gleichung beider Schriften als durchaus unbegründet gefunden. Dagegen findet sich unter den Schriften Wilhelms eine kleine Abhandlung: De immortalitate animae, deren Echtheit Valois (a. a. O. S. 167) nachgewiesen hat, und die in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie die Venediger Ausgabe der Schriften Wilhelms darbietet, Nichts als eine Ueberarbeitung der gleichnamigen Schrift des Dominicus Gundisalvi ist (Baumgartner, Die Erkenntnisslehre des Wilhelm v. A. S. 4), welche ihrerseits wieder auf Gabirol zurückgeht (Loewenthal a. a. O. S. 58. 62. 119).

[1]) De universo pag. 850 col. 1. Tertio errant in hoc, quod materiam ponere coguntur exire primum a creatore et ita omnium substantiarum imperfectissimam propinquiorem esse creatori et prius ab illo exire quam aliquam aliarum, et propter haec imperfectum prius erit ordine naturali quam perfectum, vgl. F. v. pag. 333 Z. 4 (V § 67). Ueber dieses in der That erstaunliche Resultat der Gabirol'schen Philosophie vgl. Guttmann a. a. O. S. 268—269.

[2]) De universo II p. 1 cap. 27. Ibidem cap. 47, vgl. F. v. pag. 40 Z. 14—18 (II § 14); F. v. pag. 48 Z. 25; pag. 49 Z. 2 (II § 23); F. v. pag. 60 Z. 3—16 (II § 26) u. a. O. Auf Avicembron geht wohl auch die Bemerkung, dass Einige die Behauptung aufgestellt hätten, das Universum gehe aus dem Schöpfer hervor, wie die im Spiegel erscheinende Form von dem in ihn Hineinsehenden ausgehe, eine Behauptung, die zwar eine gewisse Wahrheit enthalten möge, jedoch in der Art, wie sie ausgedrückt ist, der Klarheit entbehre. De universo I p. 1 cap. 17 pag. 612 col. 1, vgl. F. v. pag. 330 Z. 22—25 (V § 64); F. v. pag. 336 Z. 1—2 (V § 71).

[3]) De universo I p. 1 cap. 17.

[4]) De universo I p. 1 cap. 18 pag. 612 col. 2. Quicquid enim invenitur in universo, umbra permodica est ad vitam primam, potentiam primam, sapientiam primam, bonitatem primam, pulchritudinem primam, quae

ständniss fördernd, wenn auch für seinen Zweck nicht ganz geeignet, führt Wilhelm den von Avicembron angestellten Vergleich an, dass sich die Sinnenwelt zu der Gesammtheit des Seins verhalte wie das Schifflein inmitten des Meeres oder wie das Vöglein inmitten der Luft[1]). Gott allein, so führt er wieder an einer anderen Stelle aus, kann im wahren und eigentlichen Sinne als Ursache bezeichnet werden, die Mittelursachen sind gewissermassen nur die Boten, welche die Aufträge und Befehle des Schöpfers ausführen. Alles Wirkende hat das, was es wirkt, vom Schöpfer empfangen; es giebt den Ueberfluss dessen, was ihm aus dem ersten und universellen Quell des Seins zugeflossen ist, an Anderes ab. Das lehrt auch Avicembron in seinem Buch vom Quell der Weisheit. Das ist, so sagt er nämlich, ein Beweis für die Freigebigkeit und Güte des Spenders und der Abhängigkeit aller Dinge von ihm, dass ein jedes Ding angetrieben wird, sich selber mitzutheilen[2]). Denselben Satz führt er an einem anderen Orte an mit der Bemerkung, zu dieser Einsicht sei nur Einer, und zwar der angesehendste unter allen Philosophen gelangt[3]). Die Natur der geistigen Substanzen zu erkennen, so

---

est creatoris, et hoc videtur intellexisse Avicembron in sermone suo, quo dixit, quia creaturae erexerunt se ad creatorem et fecerunt ei umbram. Dasselbe Citat findet sich auch De universo II p. 1 pag. 834 col. 1. Die Stelle wird übrigens von W. unrichtig citirt und falsch verstanden; sie lautet F. v. pag. 201 Z. 6—8 (III § 33): Non est possibile, ut virtus divina debilitetur, sed desiderio ejus vires erexerunt se et fecerunt umbram in inferioribus.

[1]) De universo II p. 1 cap. 1 pag. 684 col. 1. Et propter hoc exempla Avicembron, licet laudauda sint et intellectum adjuvantia, non tamen ita propria sunt et convenientia materiae, de qua agitur hic . . . In illa, inquam, amplitudine communitatis ipsius est mundus sensibilis tanquam navicula in medio maris aut tanquam avicula in medio aëris. Vgl. F. v. pag. 205 Z. 11—13 (III § 39).

[2]) De universo I p. 1 cap. 26 pag. 622 col. 2. Et hoc est, quod dicit Avicembron in libro suo de fonte sapientiae: Hoc est, inquit, indicium largitatis datoris et bonitatis et obedientiae universorum ad ipsum, quod unaquaeque res compellitur dare se ipsam, et intellexit in hoc dare similitudinem suam, vgl. F. v. pag. 108 Z. 23 seq.

[3]) De trinitate cap. 12 pag. 16 col. 2. Quod igitur posse creaturarum ultra legitimos fines et praescriptos extenderunt, manifestum est, quod et unicus omnium philosophantium nobilissimus vidit.

bemerkt er einmal in der Schrift De legibus, ist für die beschränkte Einsicht der gewöhnlichen Menschen eine nicht leichte Aufgabe. Ist es doch bisher selbst den Weisen nur in geringem Maasse gelungen, in diese Erkenntniss einzudringen und sie zu ergründen, wie bisher auch noch Niemand eine besondere Schrift darüber verfasst habe, mit einziger Ausnahme des Avicembron, der darüber vieles Erhabene und von der vulgären Auffassung durchaus Verschiedene gesagt und geschrieben, aber noch weit mehr zurückgelassen habe, was sich darüber sagen und schreiben liesse, und so diese Wissenschaft zwar begründet, aber noch lange nicht zu ihrer Vollendung gebracht habe[1]). An einer Stelle, wo er von der dereinstigen Erneuerung der Herrlichkeit des Himmels spricht und sie mit der Ausschmückung eines Königspalastes vergleicht, fügt er die Bemerkung hinzu, die Natur zeichne uns nicht müssig und ohne Zweck solche Beispiele in der sichtbaren Welt, sondern es geschehe dies aus dem von Avicembron angegebenen Grunde, dass uns nämlich das Sichtbare ein Zeichen für das Unsichtbare sei[2]).

Auch noch an manchen anderen Stellen, wo er Avicembron nicht ausdrücklich erwähnt, scheint Wilhelm von Auvergne Lehren und Anschauungen dieses von ihm so hochgestellten Philosophen benutzt zu haben[3]). Wir glauben jedoch, uns mit dem bisher Angeführten begnügen zu dürfen. Der Leser wird daraus die

---

[1]) De legibus cap. 26 pag. 84 col. 1. Et quidem, sicut tetigimus, natura spiritualium substantiarum non facile innotescere potest hominibus tam brevis intellectus, quia etiam sapientes ad modicum penetraverunt illam et nondum profundaverunt in ea, nec tractatum aliquem de eadem scripserunt, qui ad nos pervenerit, excepto solo Avicembros, qui etsi multa sublimia et longe a vulgari intellectu de eis dixerit et scripserit, multo ampliora tamen dicenda de eis et scribenda reliquit et scientiam de his, licet aliquatenus inchoatam, procul tamen a complemento et perfectione dimisit.

[2]) De universo I p. 2 cap. 38 pag. 741 col. 1. Non enim otiose aut frustra pingit natura exempla hujusmodi in manifesto, sed ob eam etiam causam, quam dixit Avicembron. Scito, inquiens, quia manifestum est indicium occulti. Vgl. F. v. pag. 35 Z. 14 seq. (II § 11) u. a. O.

[3]) Wir verweisen hier nur noch auf zwei Stellen aus der Schrift De immortalitate, die an Gabirol anklingen, von denen die erste allerdings unmittelbar der gleichnamigen Schrift Gundisalvi's (vgl. oben S. 28 Anmerk.) entnommen ist. De immortal. T. I pag. 329. Hae enim animae sic rever-

Ueberzeugung gewonnen haben, dass schon dieser erste Vertreter der neueren Entwicklungsperiode in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts dem jüdischen Schriftthum doch mehr zu verdanken hatte, als man es von einem den Juden im Allgemeinen und den jüdischen Philosophen im Besonderen so wenig freundlich gesinnten Manne hätte vermuthen dürfen.

---

tentes ab exterioribus ad se ipsas, sicut dicit Plato in libro de immortalitate animae, indubitanter sentiunt seorsum se esse a regione mortis et agnoscunt continuitatem suam et conjunctionem ad fontem vitae et nihil esse interponibile sibi et fonti vitae, quod fluxum vitae super illas impediat et avertat (vgl. Baumgartner a. a. O. S. 17 Anmerk. 3). De immortal. pag. 134. Manifestum est virtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est ab inferioribus corporalibus et sensibilibus, et eadem virtus est et eadem facies (Vgl. Baumgartner a. a. O. S. 22 Anmerk. 2). Der Ausdruck von den „Gesichtern" findet sich auch bei Gundisalvi (Loewenthal a. a. O. S. 128). Ueber die hier vorgetragene Anschauung vgl. Guttmann a. a. O. S. 148 Anmerk. 2.

II. Alexander von Hales.

Mit noch grösserer Berechtigung als von Wilhelm von Auvergne lässt sich von seinem Zeitgenossen Alexander von Hales (gest. 1245) behaupten, dass die veränderte Richtung, welche die christliche Scholastik im dreizehnten Jahrhundert eingeschlagen hat, auf ihn als auf ihren ersten Urheber zurückzuführen sei. Alexander von Hales, der Begründer der Schule des Franziskanerordens, in den er, nachdem er bereits mit grossem Erfolg an der Pariser Universität gewirkt hatte, um das Jahr 1222 eintrat[1]), war der erste, welcher die Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren, besonders des Ibn-Sîna, in ausgedehnterem Masse, als dies bis dahin geschehen war, zur systematischen Darstellung der christlichen Theologie herangezogen hat. Als die für ihn Ausschlag gebenden Autoritäten werden allerdings neben den Kirchenvätern, unter denen in erster Reihe Augustin zu nennen ist, vorzugsweise die Sentenzen des Petrus Lombardus und des Hugo von St. Victor angerufen, die gewissermassen die Grundlage für seine eigene Darstellung der theologischen Wissenschaft bilden. An zahlreichen Stellen sehen wir ihn aber auch damit beschäftigt, die Lehren der christlichen Theologie mit den Anschauungen der aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, wenn er auch auf den Versuch verzichtet, sich über die von ihm benutzten, den verschiedensten Richtungen angehörenden

[1]) J. A. Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda 1888 S. 32 fg.

Quellen zu dem Standpunkt einer einheitlichen Denkweise aufzuschwingen, wie es den nach ihm auftretenden Lehrern der Dominikanerschule auf Grundlage des Aristotelismus gelungen ist[1]). Und noch in anderer Beziehung hat Alexander von Hales auf die spätere Entwicklung der Scholastik einen maassgebenden Einfluss ausgeübt. Wenn er auch nicht der erste ist, der die christliche Theologie in einer Summa theologiae zu systematischer Darstellung gebracht hat[2]), so scheint doch die eigenthümliche dialektische Methode, die seitdem in den Werken der Scholastiker zur Anwendung gelangte, durch ihn ihre erste Ausbildung erfahren und ihm den Ehrennamen des Doctor irrefragabalis et Theologorum monarcha eingetragen zu haben[3]). Versuchen wir es, den Beziehungen nachzugehen, die sich in der Summa universae theologiae des Alexander von Hales zum Judenthum und zur jüdischen Literatur nachweisen lassen[4]).

Der Eindruck, den wir aus der Summa des Alexander von Hales von der Persönlichkeit dieses Mannes gewinnen, ist ein ungleich sympathischerer, als wir dies von Wilhelm von Auvergne behaupten konnten. Auch Alexander steht, was seine theologischen Ueberzeugungen betrifft, ganz und gar auf dem Boden der katholischen Kirche, wie dies ja auch der Pabst Innocenz IV. dadurch anerkannt haben soll, dass er die Summa, nachdem er sie von zweiundsiebenzig Theologen hatte prüfen lassen, allen Lehrern der Theologie als ein vortreffliches und vollendetes Buch empfohlen habe[5]). Allein bei aller Strenge, mit der er auch in seinen Urtheilen über Andersgläubige den kirchlichen Standpunkt

---

[1]) Endres a. a. O. S. 296.

[2]) Hauréau, De la philosophie scolastique I S. 425; ders. Histoire de la phil. scol. II, 1 S. 133; Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck Jahrg. 1885 S. 184.

[3]) F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la methode scolastique, Biblioth. des hauts arts, Paris 1896 S. 222 fg.

[4]) Ich benutze die Ausgabe der Summa Norimb. 1482. Die unter dem Namen des Alexander von Hales gedruckten Kommentare zur Metaphysik und De anima des Aristoteles gehören nicht diesem, sondern dem Alexander von Alessandria an. Vgl. Natalis Alexander, Historia ecclesiastica Paris 1714 VII pag. 715.

[5]) Hauréau, De la philosophie scolastique I S. 425; ders. Histoire II, 1 S. 134.

zu wahren bemüht ist, tritt uns bei ihm doch nirgends der Ausdruck einer persönlichen Gehässigkeit entgegen; ja an manchen Stellen, an denen er von den Juden spricht, ist sogar ein gewisser Zug von Milde nicht zu verkennen.

An einer Stelle behandelt Alexander, in gewohnter dialektischer Weise die Gründe für das Pro und Contra erwägend, die Frage, ob die Juden und die Heiden mit ihrer Religionsübung unter den christlichen Völkern zu dulden seien oder nicht. Gegen die Duldung der Juden, so führt er aus, liesse sich geltend machen, dass sie Christus und die selige Jungfrau lästerten, den katholischen Glauben verfolgten und sich der Verletzung der kirchlichen Sakramente schuldig machten. Wie nach dem Gesetze des alten Testaments die Gotteslästerer mit dem Tode zu bestrafen sind, so dürften dementsprechend nach den Bestimmungen des kanonischen Gesetzes auch die Juden nicht geduldet, sondern sie müssten, besonders wenn sie sich in dieser Weise verhielten, dem Tode überliefert werden. Dazu kommt noch, dass in ihrem Buche, das sie den Thalmud nennen, viele Lästerungen gegen Christus und die selige Jungfrau enthalten seien, demnach müssten sie, da sie die Lehren dieses Buches wie ihr Gesetz beobachteten, zugleich mit diesen Büchern vernichtet werden. Ferner würden die Heiden, die sich des heiligen Landes bemächtigt haben, von den Christen bis auf den Tod verfolgt. Da aber die Beleidigung des Erlösers ein noch viel grösseres Vergehen sei, so müssten diejenigen, die sich einer solchen Beleidigung schuldig machen, von den Christen erst recht bis auf den Tod verfolgt werden[1]). Dagegen liessen sich für die Duldung der Juden folgende Gründe geltend machen. Nach der kirchlichen Auslegung gewisser Aussprüche der heiligen Schrift sollen die Juden nicht vollständig vernichtet, sondern durch die Zerstreuung zur Bekehrung geführt

---

[1]) Summa Liber 2 quaestio 179 membrum 1. Circa primum sic videtur, quod non sint tolerandi, blasphemant enim et contra Christum et contra beatam virginem, persequuntur etiam fidem catholicam, sacramentis etiam ecclesiasticis faciunt injuriam, sicut habetur ex de judaeis: et si judaeos, blasphemi autem secundum legem etiam veterem erant morti tradendi, ergo et judaei non sunt tolerandi sed morti exponendi, maxime cum sic se habent. Praeterea in libro eorum, qui dicitur Thalmud, multa continentur, quae ad blasphemiam Christi et beatae virginis pertinent, cum ergo doctrinam illius libri quasi

werden, wie ja auch Christus selbst für sie gebetet habe. Die katholische Kirche ruft als Zeugniss für die Wahrheit ihrer Lehren auch das von den Juden bewahrte alte Testament an, und dieses Zeugniss ist umso wirksamer, als es der Kirche von ihren Gegnern dargeboten wird. Die Juden müssten daher erhalten bleiben, damit der Kirche dieses Zeugniss nicht verloren gehe[1]). In der der Erörterung des Pro und Contra folgenden Solutio entscheidet sich Alexander für die Ansicht, dass die Juden zu dulden seien, indem er die angeführten Gegengründe in folgender Weise widerlegt. Wenn die Juden Christus lästern, so glauben sie, damit kein Unrecht zu begehen, weil sie der Ansicht sind, dass der Messias noch nicht gekommen sei; sie werden jedoch wegen dieses Irrthums, wenn sie von ihm nicht ablassen, dereinst zur Rechenschaft gezogen werden[2]). Oeffentliche Lästerungen dürfen allerdings nicht geduldet werden, sondern müssen, wie schon das

---

legem observent, simul cum libris hujusmodi sunt disperdendi. Etiam Christiani persequuntur paganos usque ad mortem, qui sunt detentores terrae sanctae, sed amplior injuria est contumelia redemptoris, ergo perpetrantes hujusmodi contumeliam persequi debent Christiani usque ad mortem. Non ergo sunt tolerandi. Quod autem contumeliam ingerunt, patet per hoc, quod dicitur extra de judaeis in nonnullis. Somit beruft sich Alexander dafür, dass die Juden sich Schmähungen der Kirche und ihres Stifters schuldig machten, auf keine andere Quelle als auf die Extravagantes, die einen Theil des Corpus juris canonici ausmachen.

[1]) Ibidem. Contra videtur per hoc, quod dicit in psalmis super illud: ut occidas eos, glossa: hoc de judaeis specialiter potest intelligi, praecaveatur, ne Judaei funditus pereant. Dispersi quidem sunt, ut ad conversionem provocentur, orat etiam pro eis dicens: ne occidas eos, qui me occidunt, sed maneat gens judaeorum cum signo circumcisionis; ergo tolerandi sunt. Item fortius est testimonium, quod ab adversariis accipitur, sed ecclesia catholica sumit testimonium a veteri lege, quam observant judaei. Ad hoc ergo, quod ecclesia catholica ab inimicis habeat testimonium, tolerandi sunt judaei etc.

[2]) An einer früheren Stelle (Lib. 2 qu. 172 membr. 6 § 1) wird die Frage aufgeworfen, ob die Juden oder ein Theil derselben wegen der Tödtung Christi damit zu entschuldigen seien, dass sie dieselbe aus Unwissenheit begangen hätten. Auch diese so überaus heikle Frage wird von Alexander mit grosser Ruhe und Mässigung behandelt. Die Führer der Juden, so meint er, sind nicht damit zu entschuldigen, dass sie nicht gewusst hätten, Christus sei der Sohn Gottes; die Anderen dagegen sind milder zu beurtheilen.

kanonische Gesetz bestimmt, von den weltlichen Fürsten bestraft, und die Bücher, in denen solche Lästerungen enthalten sind, müssen verbrannt werden[1]). Mit den Heiden aber, die sich unrechtmässiger Weise des heiligen Landes bemächtigt haben und sich dadurch eines Vergehens gegen Christus schuldig machen, sind die Juden nicht zu vergleichen, da diesen mit Rücksicht darauf, dass wir von ihnen das alte Gesetz empfangen haben, dass Christus von ihrem Samen abstammt und die Erhaltung derselben in der Schrift empfohlen wird, der Aufenthalt in christlichen Ländern nicht versagt werden darf. Wenn sie sich öffentlich gegen Christus vergehen, sind sie zu bestrafen, jedoch nicht härter, als schlechte Christen für ein solches Vergehen zu bestrafen wären[2]).

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass eine solche Entscheidung Seitens eines Mannes, wie Alexander von Hales, zu einer Zeit, in der das Geschick der französischen Juden in den Händen eines Ludwig, des Heiligen, lag, eine mehr als theoretische Bedeutung hatte. Wenn Alexander besonderes Gewicht darauf legt, dass man mit den Juden nicht in derselben Weise verfahren dürfe wie mit den Heiden, die sich des heiligen Landes bemächtigt hätten, d. i. mit den Bekennern des Islams, so tritt er damit einem Raisonnement entgegen, das bekanntlich in der Zeit der Kreuzzüge für die Juden die verhängnissvollste Bedeutung erlangt hatte, und das auch Ludwig, den Heiligen, veranlasst haben soll, den Befehl zur Vertreibung der Juden aus Frankreich

---

[1]) Dieses Urtheil giebt Alexander ohne Zweifel unter dem Eindruck der damals über die Verbrennung des Talmuds gepflogenen Verhandlungen ab. Vgl. oben S. 14 Anmerk. 1.

[2]) Ad objectum autem in contrarium dicendum, quod, licet blasphemiam penetrent, credunt tamen se non in hoc delinquere eo, quod nondum credunt messiam venisse, et in hoc errant et reservantur ad futuram damnationem, nisi resipiscant, sicut dicit super illud Ps: Retribuam eis, glossa: in praesenti, ut dispergantur, in futuro, ut damnentur. Si tamen persistent in blasphemia manifesta, coercendi sunt per principes seculares, sicut habetur ex de judaeis in nonnullis provinciis, ubi dicitur districtissime: prohibemus, ne in contumeliam creatoris prosilire praesumant, et quum illius nos debemus dissimulare obprobrium, qui probria nostra delevit, praesumpto res hujusmodi contra principes seculares dignae animadversionis adjectione compesci, ne crucifixus pro nobis aliquatenus blasphemare praesumant. Ad secundum

ergehen zu lassen[1]). Auf den Unterschied, der zwischen den Juden und den Bekennern des Islams zu machen sei, kommt Alexander noch an einer anderen, für die Kenntniss der Anschauungen jener Zeit auch sonst bemerkenswerthen Stelle zurück. In seiner Erklärung des Decalogs wirft Alexander beim siebenten, resp. achten Gebot unter Anderem die Frage auf, ob die Plünderung der Ungläubigen als eine Uebertretung des göttlichen Gebotes zu betrachten sei. Wie aus der sich daran knüpfenden Erörterung hervorgeht, ist die Plünderung der Ungläubigen von manchen Theologen jener Zeit in weitherzigster Weise gestattet worden. Dagegen meint Alexander, dass eine solche Plünderung nur demjenigen gestattet sei, der eine ihm zu diesem Zwecke verliehene staatliche Vollmacht aufzuweisen habe; ohne eine solche Vollmacht sei die Plünderung auch des Ungläubigen als Raub zu betrachten. Aber selbst derjenige, der im Besitz einer solchen Vollmacht sei, habe nur das Recht, sich das Vermögen der Häretiker und Sarracenen, nicht aber das der Juden anzueignen, denn, da man den Juden das Leben lassen müsse, so dürfe man sie auch nicht der zum Leben nothwendigen Mittel berauben. Den Fürsten freilich stehe das Recht zu, sich auch das Vermögen der Juden bis auf das zu ihrem Lebensunterhalt Nothwendige anzueignen[2]).

---

dicendum, quod libri, in quibus blasphemiae hujusmodi continentur, comburendi sunt, ipsi vero, si pertinaciter in blasphemiis persisterent, coram judicio convicti digna poena sunt puniendi, secus autem est, si occulto blasphemant. Ad tertium vero dicendum est, quod alia est ratio de ipsis paganis detentoribus terrae sanctae et de ipsis judaeis. Persequuntur enim Christiani ipsos paganos tanquam injustos detentores et sacri loci violatores in injuriam Christi; judaei vero multiplici ratione permittuntur vivere et inter Christianos commorari, tam propter hoc, quod a judaeis legem veterem accepimus, tam quia de semine illo venit Christus, tam quia facta est permissio salutis eorum, cum plenitudo gentium intraverit. Unde si delinquerent manifeste in Christum debita animadversione sunt coercendi, nec videtur eis magis procedendum in delictis manifestis quam malis Christianis.

[1]) Grätz, Gesch. d. Juden VI[3] Note 1 S. 343 Nro 29.

[2]) Summa. L. 3 qu. 36 m. 3 § 3. Ex his ergo videtur relinqui, quod tam haeretici, quam judaei, quam Saraceni, rebus, quas habent, licite potuerunt spoliari, quod quidam indistincte concedunt. Sed contra: Praeceptum est juris naturalis: non facias alii, quod tibi non vis fieri. Ergo hoc semper

Die Frage, ob die Religionsübung der Juden dem Götzendienste gleichzustellen sei, wird von Alexander verneint[1]). Unter Berufung auf mehrere Erlasse des Pabstes Gregor IX. giebt er ferner die Entscheidung ab, dass den Juden die feierliche Ausübung ihrer religiösen Bräuche nicht zu untersagen sei[2]). Gestützt auf einen Beschluss des Concils zu Toledo, und aus anderen Gründen glaubt Alexander, obgleich das Beispiel des frommen Königs Sisebut dem zu widersprechen scheine, sich dagegen erklären zu müssen, dass die Juden durch Drohungen und Strafen gezwungen würden, den katholischen Glauben anzunehmen[3]). Seiner Ansicht nach dürfe die Kirche überhaupt den Juden wohl Körper- oder Geldstrafen, nicht aber geistliche Strafen auferlegen. Indirekt freilich könne die Kirche auch geistliche Strafen über die Juden verhängen, indem sie z. B. den Christen den Verkehr mit Juden untersagt, die Juden von gesetzlichen Akten und öffentlichen Aemtern ausschliesst, ihnen das Halten von christlichen Sklaven, das Oeffnen der Fenster am christlichen

---

cum omnibus conservandum. Sed nos nollemus ab eis expoliari, ergo cum spoliamus eos, facimus contra hoc praeceptum. Solutio: Dicendum, quod refert, utrum ille, qui infideles expoliat, habet auctoritatem rei publicae vel non. Si non habet, expoliando committit rapinam, sicut homicidium committit, qui maleficum interficit sua, non superioris auctoritate. Si habet auctoritatem, distinguunt quidam inter judaeos et alios, nam de judaeis praeceptum est ecclesiae in psalmis: Ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei, et etiam, quia scriptum est: Reliquiae convertentur (Rom. X et Isa. VI). De haereticis vero et Saracenis praeceptum est Exod. XXII maleficos non patieris vivere. Ex quo ergo juste possunt occidi et justa potuerunt expoliari. Judaei vero, quia permitti debent vivere, spoliari non debent rebus vitae necessariis, sed a principibus expoliari possunt omnibus praeter necessariis etc. — Ueber die Aufhebung der Forderungen jüdischer Gläubiger durch die Landesherren, wie sie auch Ludwig, der Heilige, zu Gunsten der Kreuzfahrer angeordnet hat, vgl. Otto Stobbe, Die Juden in Deutschland, Braunschweig 1866 S. 131 fg.; J. E. Scherer, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, Leipzig 1901, S. 80, 93 u. a. O.

[1]) Summa L. 2. qu. 179 m. 2.

[2]) Ibidem m. 3.

[3]) Ibidem m. 4.

Osterfeste verbietet[1]). Interessant ist noch die Erörterung der Frage, ob die Juden anzuhalten seien, von ihren Häusern und ihrem sonstigen Grundbesitz an die Kirche die Zehnten und die anderen Abgaben zu entrichten, welche die innerhalb des Gebiets einer Kirche wohnenden Christen an dieselbe zu leisten hätten. Dafür spreche der Umstand, dass die Juden ja auch in alter Zeit ihre Zehnten an die Leviten zu entrichten hatten und sie es nach ihrer Versündigung doch wohl nicht besser als früher haben sollten; an die Stelle ihrer Leviten sei aber jetzt die christliche Priesterschaft getreten. Dagegen aber liesse sich das Bedenken geltend machen, wie die Kirche Abgaben und Zehnten vom Besitz der Juden erheben könne, da dieser doch grössten Theils aus dem Betrieb von Zinsgeschäften stamme. Schliesslich wird jedoch dieses Bedenken überwunden, und es bleibt bei der Entscheidung, dass die Juden die Zehnten an die Kirche zu entrichten hätten[2]).

Was sein Verhältniss zur jüdischen Literatur betrifft, so haben wir irgendwelche Bekanntschaft mit dem Talmud, wie sie uns bei Wilhelm von Auvergne an einigen Stellen entgegentrat, in der Summa des Alexander von Hales nicht entdecken können. Den Spuren der beiden jüdischen Philosophen aber, die einen so bedeutsamen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert ausübten, denen des Salomon ibn Gabirol und des Moses Maimonides begegnen wir auch schon in diesem Werke, mit welchem der Orden der Franziskaner, dem der Dominikaner vorangehend, seinen Einzug in die Geschichte der Philosophie des Mittelalters hält. Der Name des Avicebron ist uns in der Summa des Alexander von Hales allerdings nirgendwo aufgestossen[3]). Auch kann von einem tiefergehenden Einfluss der Lehre des Avicebron auf die theologischen und philosophischen Anschauungen dieses Scholastikers wohl kaum die Rede sein. Zwar findet sich auch schon bei Alexander von Hales, dem Be-

---

[1]) Ueber die Frage, ob Juden Sklaven halten dürften, wird noch speciell membr. 3 und über die Frage, ob Christen jüdische Sklaven halten dürften, membr. 5 derselben Quaestio verhandelt.

[2]) Ibidem m. 3. Vgl. Stobbe a. a. O. S. 39.

[3]) Auf einem Irrthum beruht es, wenn Endres a. a. O. S. 48 von Avicebron sagt, dass er „ein von den Scholastikern und namentlich von Alexander häufig angeführter und berücksichtigter Autor" sei.

gründer der Franziskanerschule, diejenige Lehre, deren konsequente Durchbildung dem System des Avicebron sein originelles Gepräge verleiht, und die dann später, seit Johannes Duns Scotus, gewissermassen zu einer der Unterscheidungslehren der Franziskanerschule, im Gegensatz zur Schule der Dominikaner, geworden ist[1]). Auch Alexander von Hales bekennt sich zu der Ansicht, dass nicht blos die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen, und insbesondere die menschlichen Seelen, aus Materie und Form bestehen[2]). Ob jedoch Alexander zu dieser Ansicht, für die er sich auf Stellen aus Boëthius und Dionysius Areopagita beruft, durch die Lehre des Avicebron geführt worden sei, lässt sich schon darum nicht mit Sicherheit entscheiden, weil er es an einer eigentlich spekulativen Begründung derselben fehlen lässt Bei Alexander ist es auch nicht, wie bei Avicebron und Johannes Duns Scotus, eine und dieselbe Materie, die den körperlichen und den geistigen Dingen zu Grunde liegt, sondern die Materie der geistigen Substanzen ist nach ihm von der der körperlichen wesentlich verschieden[3]). Nicht einmal die Materie der himmlischen und

---

[1]) Der unmittelbare Schüler Alexanders, der mit ihm gleichzeitige Lehrer an der Pariser Universität Johannes von Rupella, hat sich dieser Lehre nicht angeschlossen. Vgl. Endres a. a. O. S. 203.

[2]) Summa L. 2 qu. 12 m. 1. Ad hoc respondendum, quod simplex dicitur multis modis. Uno modo dicitur, quod caret materia divisiva, secundum hunc modum substantiae spirituales simplices dicuntur. Alio vero modo dicitur simplex, quod omnino caret materia, et sic dicitur prima forma simplex secundum Boëtium in libro de trinitate, secundum hunc modum non dicitur anima simplex, quia habet materiam et formam spiritualem. Ibidem qu. 20 m. 2 art. 2. Ad quod dicendum, quod licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum, quod sit compositum ex materia et forma. Vgl. auch qu. 60 m. 2 artic. 1.

[3]) Summa L. 2 qu. 20 m. 2 a. 2. Ad illud vero, quod objicitur de modo compositionis angeli, quod habet communem materiam cum corpore, sicut dicitur habere genus commune, dicendum, quod hoc falsum est. Licet enim in hoc conveniant, quod utrumque dicitur habere materiam secundum suum modum, non tamen eandem: non enim est eadem materia corporalium et spiritualium, sicut infra ostendetur in tractatu de operibus sex dierum. Ibidem qu. 60 m. 1. Et in hoc decepti erant illi haeretici, qui unam ponebant communem materiam spirituum; eo enim quod corporeitas removetur a spiritibus, eo removetur continuitas, et per consequens est

der sublunarischen Körper will er als identisch gelten lassen[1]). An einer Stelle der Summa wird jedoch der Liber fons vitae ausdrücklich erwähnt, und zwar als eine der von Alexander gewöhnlich an die Spitze gestellten, entscheidenden Autoritäten[2]).

Weit häufiger sind die Beziehungen Alexander's zu dem „Führer" des Maimonides, wenn wir auch den Namen des Rabbi Moyses nur an zwei Stellen bei ihm erwähnt gefunden haben[3]). Unzweifelhaft aus Maimonides geschöpft ist die Ausführung im ersten Buch der Summa, dass es eine Erkenntniss Gottes an sich und eine Erkenntniss Gottes aus seinen Wirkungen gebe. Gott aus seinen Wirkungen erkennen, heisst ihn von rückwärts erkennen; Gottes Wesen, wie es an sich ist, erkennen, heisst ihn von Angesicht erkennen, in welchem Sinne auch dem Moses gesagt wird: „Du wirst meine Rückseite sehen, mein Angesicht

---

discretio, ergo nec est unitas materiae. qu. 61 m. 1. Anima humana dicitur composita ex materia et forma intellectuali. Nullatenus autem sic habet materiam et formam, sicut dicuntur corpora habere materiam et formam, sive sint coelestia sive inferiora; materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus.

[1]) Summa L. 2 qu. 44 m. 2. Ad quod dicendum sine praejudicio melioris sententiae, quod non est una communis materia coeli et terrae . . . Distinguunt ergo, quod quaedam est materia subjecta motui et contrarietati, et haec est in elementis; et est quaedam subjecta motui et non contrarietati, et haec est in supercoelestibus corporibus; est tertia, quae nec est subjecta motui nec contrarietati, sed tantum formae, et haec est in spiritibus.

[2]) Summa L. 1 qu. 86 m. 1. Quaeritur ergo primo: utrum conditum fuit corpus Adae eo tempore quam aliae creaturae, procul videtur in illo verbo Ecclesiastici XVIII: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. Hanc autem quaestionem proponit Augustinus super gentes ad lit. Item dicitur in libro fontis vitae in principio, quod virtus, per quam omnia facta sunt, est virtus Dei adinveniens omnia (F. v. pag. 4 Z. 14—15 I § 2), et ibidem dicitur, quod sicut resultat imago in speculo ex sola oppositione rei, sic ex sola conversione ad res omnia produxit in esse (F. v. pag. 330 Z. 22—25, V § 64; F. v. pag. 336 Z. 1—2, V § 71). Vgl. auch ibidem m. 2.

[3]) Summa L. 1 qu. 22 m. 6. Secundum quod dicit Rabbi Moyses et alii prophetae [philosophi] de quibusdam animalibus, quae fiunt ex putrefactione. Dicunt enim, quod per potestatem sementinam, quae est in corporibus supercoelestibus, fiant hujusmodi animalia. Vgl. More I cap. 72 (Guide I S. 361); II cap. 6 (Guide II S. 71) u. a. O. Auf die zweite Stelle kommen wir später zurück.

aber wirst Du (!) nicht sehen[1])“ (Exod. 33,23.) Bei der Erörterung der Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, wird eine Reihe von Beweisen angeführt, welche von den Philosophen für die Ewigkeit der Welt seien beigebracht worden. Ein Theil dieser Beweise ist wahrscheinlich der Stelle des Maimonidischen Führers entnommen, die von den sieben Beweisarten der Peripatetiker für die Ewigkeit der Welt handelt[2]), und die bei gleicher Gelegenheit auch von Albertus Magnus und von Thomas von Aquino benutzt wird[3]). Ebenso scheint auch schon Alexander in der Widerlegung dieser Beweise mehrfach dem Maimonides gefolgt zu sein. Mit diesem legt er gegenüber den von dem Begriff

---

[1]) Summa 1 qu. 2 m. 1 a. 4. Est enim cognitio Dei in sua forma et cognitio ejus in suo effectu. Cognoscere ipsum in suo effectu, est cognoscere ipsum a posteriori, cognoscere ipsum in se, sicut est, est cognoscere ipsum in sua facie, et hoc modo dicitur Moysi: Videbis posteriora mea, faciem meam non videbis. Vgl. More I cap. 21 (Guide I S. 76); I cap. 38 (Guide I S. 141); I cap. 54 (Guide I S. 216).

[2]) Summa L. 1 qu. 12 m. 8. Item objiciunt philosophi sumentes rationem ex natura motus. Nam motus coeli aut est aeternus aut non, si non, fuit ergo factus, fuit ergo possibilis moveri et postea motus; ergo fuit eductio de potentia in actum, sed hujusmodi eductio est motus, fuit ergo motus ante illum motum. De illo alio similiter potest quaeri, utrum fuerit factus aut aeternus, et sic erit aut abire in infinitum aut stabitur alicui ad unum motum, qui sit aeternus. Sed qua ratione potest stare in alio et in motu coeli: ex quo videtur, quod motus ceeli sit aeternus (Vgl. More II cap. 14, Guide II S. 115 I Methode). Item est alia ratio in parte materiae generabilium et corruptibilium. Aut enim ipsa est ingenerabilis et incorruptibilis, aut generabilis et corruptibilis. Si fuit generata: ergo ex materia praejacente sive praecedente, ergo fuit materia ante illam. Similiter potest quaeri de illa. Aut ergo est ire in infinitum, aut erit ponere aliquam materiam ingenerabilem. Sed sicut potest alia, sic et prima (a. a. O. II Methode) . . . Item ex parte motoris objicitur sic. Motor est infinitae potentiae et simplicis et invariabilis essentiae et voluntatis. Talis autem potentiae infinitus est actus; ergo erit actus illius infinitus. Dicitur enim: quod aliquando moverit, non semper movit aut movebit. Tunc si motus voluntarius, qui prius non movebat, postmodum movit, indiguit aliquo expergefaciente, vel prius habuit aliquod impedimentum, vel prohibens, vel retardans etc. (a. a. O. S. 119 VI Methode).

[3]) Ueber Albertus Magnus vgl. weiter, über Thomas von Aquino Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891 S. 60 fg.

der Bewegung ausgehenden Argumenten der Peripatetiker das Hauptgewicht darauf, dass man von der Art, wie die Dinge in der Welt entstehen, nicht auf die Entstehung der Welt überhaupt schliessen dürfe[1]). Wenn sich Alexander von Hales an einer anderen Stelle für die Ansicht entscheidet, dass dem Universum vom Urbeginn der Schöpfung an die Kraft eingepflanzt sei, nicht nur die sogenannten natürlichen, sondern auch die wunderbaren Dinge hervorzubringen, dass demnach die Wunder im Grunde das

---

[1]) So heisst es unter Anderem bei Alexander (l. l.): Ad duodecimum dicendum, quod respicientes philosophi ad causas inferiores motus coeli dixerunt motum non habere principium nec finem suae durationis. Ex parte enim motoris, qui similiter se habens est semper, nec magis se habet, quod motus ab ipso sit nunc quam prius, istud posuerunt similiter ex parte mobilis, quod est corpus uniforme, non magis se habens motum nunc quam prius. Cum enim sit corpus sphaericum, non habens contrarium, semper est ordinatum in motum circularem. Similiter ex parte materiae, quae est indeficiens et subjectum generationis et corruptionis, posuerunt motum et mundum perpetuum, quia eodem modo semper se habente motore et mobili, quod est coelum, erit semper eodem modo se habens, et eodem modo se habente motu coeli, qui est causa generationis et corruptionis, et eodem modo se habente materia subjecta semper, erit semper generatio et corruptio et ita mundus. Secundum causas ergo inferiores erit positio philosophorum de aeternitate motus et mundi. Secundum vero causas superiores patet cuilibet consideranti initium temporis et motus mundi, secundum quod mundus dicitur fluxus rerum secundum mutationem et generationem et corruptionem. Causae enim superiores sunt divina potentia et divina sapientia, divina bonitas. Ex parte divinae potentiae patet exordium mundi et materiae, nam divina potentia est summa et ideo non indiget materia subjecta ad operandum aliquid, est igitur operans de nihilo, quia est totum causa sui operis, ut non requiratur aliqua possibilitas ex parte subjectae materiae; ideo mutatio prima contra operationem divinam non habet ante se aliam mutationem. Ideo ad id, quod quaerit: mundus est factus vel aeternus? dico, quod factus est, et quum ulterius arguit: ergo prius fuit possibile moveri? si tu dicis possibile materiae falsum est, quia motus primus factus est non per motum, qui sit per subjectam materiam, sed per creationem, quae est creatio de nihilo. Similiter per hoc patet solutio ad tertium decimum, quod dicit, quod materia est ingenerabilis. Si enim generatio dicit actionem ex praejacente materia, hoc modo est verum et sic est generatio mutatio naturalis. Si vero generatio dicit solum idem quod factio, sive ex materia, sive non, hoc modo materia non est ingenerabilis, quia est facta non per mutationem naturalem, sed per mutationem quae est ante naturam quae est creatio. Vgl. More II cap. 17—18 (Guide II S. 129—144).

Naturgesetz nicht durchbrächen, so ist er wohl auch hierin einer bekannten Ausführung des Maimonides gefolgt[1]).

Einen besonders überzeugenden Eindruck scheint, wie auf Wilhelm von Auvergne, so auch auf Alexander von Hales die originelle Auslegung der pentateuchischen Gesetzgebung gemacht zu haben, welche den Hauptinhalt des dritten Theils des maimonidischen Führers bildet. An einer Stelle, wo er die Lehre der Manichaeer, dass das Gesetz des alten Testaments auf das böse Princip zurückzuführen sei, mit Entschiedenheit bekämpft, führt er unter Anderem aus, dass dieses Gesetz einerseits solche Vorschriften enthalte, deren Nutzen uns bekannt sei, wie das Verbot des Mordes, des Ehebruchs u. dgl., andererseits solche, deren Nutzen uns nicht bekannt sei, wie z. B. das Verbot, die Frucht eines neugepflanzten Baumes zu geniessen. Die Gesetze, deren Nutzen uns bekannt ist, werden von Rabi Moyses Judaeus Rechtsgesetze, die anderen mit einem Gesammtnamen Ceremonialgesetze genannt[2]). Irgend ein geistiger Sinn freilich muss, wie Manche treffend bewiesen haben, auch den Ceremonialgesetzen zu Grunde liegen. Wenn es z. B. Deut. IV heisst: „Dies ist unsere (!) Weisheit und unsere Einsicht vor den Augen der Völker," so kann damit doch nicht gemeint sein, dass man dieses Volk wegen des buchstäblichen Sinnes des Gesetzes für weise und einsichtig halten werde[3]). Die gesammte Gesetzgebung des alten

---

[1]) Summa Lib. 2 qu. 42 m. 5 a. 5 vgl. More II cap. 29 (Guide II S. 224 fg.)

[2]) Summa L. 3 qu. 28 m. 1 a. 5. Ad tertium dicendum, quod quorundam praeceptorum utilitas nobis nota est, sicut utilitas istius: non occides, nec fornicaberis etc., quorundam autem utilitas non est nobis nota, sicut utilitas prohibitionis esus ligni de novo plantati. Et illa, quorum utilitas scitur, vocat Rabi Moyses Judaeus judicia (משפטים), alia vocat ceremonalia (חקים) generali nomine. Ibid. m. 2 a. 1 § 2. Item quidam expositor legis hebraeae dicit, quod omne praeceptum, cujus utilitas nota est, dicitur judicium, quorum vero utilitas ignota est, dicuntur ceremoniae. Vgl. More III cap. 26 (Guide III S. 204—205.)

[3]) Summa Lib. 3 qu. 54 m. 2. Nam convenienter quidam probaverunt per auctoritates et rationes et exempla in lege quantum ad ceremonalia contineri intelligentiam spiritualem. Legitur Deut. IV: Haec est nostra sapientia et intellectus coram omnibus populis etc. Quis enim propter litteralem intelligentiam solam legis sapientem et intelligentem censeat populum illum. Vgl. More III cap. 31 (Guide III S. 247).

Testaments lässt sich nach Alexanders Ansicht auf ein einheitliches Princip, nämlich auf das der Moral zurückführen. Die Opfer z. B. haben einen moralischen Zweck, weil sie gottesdienstliche Handlungen sind, und jede gottesdienstliche Handlung als etwas Moralisches zu betrachten ist. Ebenso verhält es sich aber auch mit den Ceremonialgesetzen, deren Grund uns nicht bekannt ist, wie z. B. mit den Verboten, nicht mit Ochs und Esel zusammen zu pflügen, das Böcklein nicht in der Milch der Mutter zu kochen, sich nicht mit einem aus Wolle und Linnen gemischten Zeuge zu bekleiden, denn alle Gesetze, deren Grund uns nicht bekannt ist, sind nach der Ansicht der jüdischen Gesetzesausleger den Juden zu dem Zwecke verliehen worden, um sie vom Götzendienst fernzuhalten, was ja gleichfalls als ein moralischer Zweck zu betrachten ist[1]). Das ist bekanntlich der Grundgedanke der maimonidischen Gesetzesauslegung, der in besonders prägnanter Weise in der Erklärung des Opferwesens zu Tage tritt. Auch in diesem Punkte schliesst sich Alexander eng an Maimonides an. Indem er die Frage aufwirft, ob die Opfer des alten Gesetzes Gott genehm und wohlgefällig gewesen seien, macht er zunächst einen Unterschied zwischen der Zeit vor der Ankunft und der Zeit nach der Ankunft des Erlösers. Wenn selbst in den Büchern des alten Bundes der äussere Opferdienst an zahlreichen Stellen als dem Willen Gottes nicht entsprechend bezeichnet wird, so ist damit entweder ein Opferdienst gemeint, welcher der rechten Gesinnung entbehrt, oder es sind diese Aussprüche auf die Zeit nach der Ankunft des Erlösers zu beziehen, mit der der Opferdienst allerdings seine Bedeutung verloren hat.

---

[1]) Summa Lib. 3 qu. 28 m. 2 artic. 1 § 1. Item omnis actus latriae est moralis, sed actus sacrificiorum erant latriae, quia illis colebatur Deus et honorabatur ut Deus, ergo erant actus morales. Igitur ceremonalia aliqua sive sacramentalia erant moralia. Similiter istud patet de omnibus ceremonalibus, sicut de isto: non arabis in bove et asino, non coques hedum in lacte matris, non vestieris lana et lino etc., quorum ratio non est manifesta, quia, sicut dicunt judaei expositores legis ad litteram, omnia praecepta, quorum non est ratio manifesta, dabantur Judaeis, ut revocarentur ab idololatria; ergo erat intentio talium ceremonalium esse longe ab idololatria, sed longe esse ab idololatria, istud est morale. vgl. More III cap. 52 (Guide III S. 453); More III cap. 29 (Guide III S. 229) u. a. O.

Was den Opferdienst vor der Ankunft des Erlösers betrifft, so ist wiederum zwischen der Zeit vor Ausbreitung des Götzendienstes und der Zeit nach Ausbreitung des Götzendienstes zu unterscheiden. Vor Ausbreitung des Götzendienstes sind die Opfer angeordnet worden: zur Verherrlichung der Majestät Gottes, als ein Hinweis auf die zukünftige Wahrheit, nämlich auf den Opfertod des Erlösers, um den Menschen an die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit zu mahnen und um ihn mit Hoffnung und mit Liebe zu Gott zu erfüllen. In der Zeit nach Ausbreitung des Götzendienstes hatten die Opfer den Zweck, den Menschen als Schutz vor dieser Verirrung zu dienen, wie es auch Levit. XVII heisst: „Es mögen die Kinder Israels ihre Opfer dem Priester an die Pforte des Stiftszeltes bringen und ihre Opfer ferner nicht mehr den Dämonen schlachten.“ Daraus geht hervor, dass Gott an ihnen nur vergleichsweise Gefallen gefunden habe, oder deshalb, damit sie dieselben nicht mehr den Götzen darbringen möchten[1]). Ebenso folgt Alexander dem Maimonides auch in der Begründung, die er für das Gebot der Beschneidung giebt[2]), und noch in vielen anderen Punkten. Das Vorstehende aber wird genügen, um die Stellung zu kennzeichnen, die Alexander von Hales zum Judenthum und zur jüdischen Literatur einnimmt.

---

[1]) Summa L. 3 qu. 58 vgl. More III cap. 46 (Guide III S. 362 fg.)

[2]) Summa Lib. 3 qu. 56; Lib. 4 qu. 7. vgl. More III cap. 49 (Guide III S. 416 fg.)

III. Albertus Magnus.

1. Seine Kenntniss der nichtphilosophischen jüdischen Literatur.

Unstreitig ist Albertus Magnus einer der universellsten Geister, welche das Mittelalter hervorgebracht hat, und in dieser Beziehung werden wir uns dem Urtheil seiner Zeitgenossen anschliessen dürfen, von denen ihm der Ehrenname des Doctor universalis beigelegt wurde. An Originalität der Gedanken und an systematischer Methode mag er hinter anderen Theologen des Mittelalters zurückstehen. Was aber den Umfang seiner Gelehrsamkeit und den Bereich seines wissenschaftlichen Interesses betrifft, so wird er darin von Niemandem übertroffen, und vielleicht sind Vincenz von Beauvais und Roger Bacon die Einzigen, die ihm nach dieser Richtung hin an die Seite gestellt werden können. Fast kein Gebiet der damals bekannten Wissenschaft ist von ihm unberücksichtigt geblieben, und auf nicht wenigen zeigt er eine Vertrautheit, wie sie nur von einem Fachgelehrten erwartet werden kann. Seine Bearbeitung der sämmtlichen Schriften des Aristoteles, in der er es neben der Reproduktion des von dem alten Philosophen Ueberlieferten nicht an zahlreichen eigenen Exkursen fehlen lässt, bot ihm die Gelegenheit dar, nicht nur den Reichthum seiner Kenntnisse auch auf den dem Theologen ferner liegenden Gebieten, besonders der Naturwissenschaften, zu entfalten, sondern auch seine selbständig gemachten Beobachtungen mitzutheilen, die ihm die Anerkennung auch neuerer Forscher

eingetragen und einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Wissenschaft gesichert haben[1]). An einem Manne von so universellem Wissenstrieb konnten auch die wissenschaftlichen Arbeiten jüdischer Gelehrten nicht unbeachtet vorübergehen, umsoweniger, als er den aus diesen Kreisen hervorgegangenen Uebersetzungen zum nicht geringen Theil seine Kenntniss der aus dem griechischen Alterthum überlieferten Schriften und der wissenschaftlichen Literatur der Araber zu verdanken hatte. So begegnen wir bei ihm neben den Namen des Rabbi Isaac (Isaak Israeli), Avicebron (Salomo ibn Gabirol) und Rabbi Moyses Aegyptius (Moses ben Maimon), mit denen wir uns eingehender werden zu beschäftigen haben, den Namen einer Reihe anderer, der jüdischen Literatur angehörender Schriftsteller, auf die wir zunächst unsere Aufmerksamkeit richten wollen.

Auf das Gebiet des Talmuds freilich erstreckt sich die Gelehrsamkeit Alberts bei aller ihrer Universalität nicht. Wohl hat er während seines Aufenthaltes in Paris, wohin er sich im Jahre 1245 begeben hatte, um dort die Würde eines Magisters der Theologie zu erwerben, an den Berathungen der auf Veranlassung des Pabstes Innocenz IV. zusammengetretenen Kommission theilgenommen, durch welche das vier Jahre vorher zum ersten Mal ausgesprochene Urtheil über den Talmud, das dieses grosse Nationalwerk der jüdischen Literatur den Flammen des Scheiterhaufens überlieferte, im Jahre 1248 erneuert wurde. Neben den Namen des Wilhelm von Auvergne, der damals den Bischofssitz in Paris einnahm, und anderer Theologen trägt das über den Talmud ergangene Urtheil auch den des Albertus Magnus[2]). Allein vermuthlich dienten ihm, wie den anderen Mitgliedern der Kommission, als einzige Unterlage für ihr Urtheil die von dem Apostaten Nicolaus Donin erhobenen Anklagen wider den Talmud, denn von irgendwelcher Bekanntschaft mit dem Talmud, den ich

---

[1]) Vgl. Alexander v. Humboldt, Examen critique de l'histoire de Géographie B. I S. 58; Ernst Maier, Gesch. der Botanik (Königsberg 1857) B. IV S. 9, 84; F. Hoefer, Histoire de la Physique et de la Chimie (Paris 1872) S. 365 fg.

[2]) Vgl. Quétif u. Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum (Paris 1719—1721) B. I pag. 166.

bei ihm nur zweimal erwähnt gefunden habe[1]), zeigt sich in seinen Schriften auch nicht die geringste Spur. Aus dem „Führer" des Maimonides hat er einige Aussprüche des Talmuds oder des Midrasch geschöpft und sie gelegentlich benutzt, ohne dass er jedoch ihre Herkunft aus der talmudischen Literatur auch nur zu ahnen scheint[2]). An einigen Stellen finden wir bei Albert in Verbindung mit Rabbi Moyses auch gewisse Namen erwähnt, die, wie Rabbi Elieser oder Heliazar, Rabbi Joanna und Rabbi Josue der talmudischen Literatur angehören. Aber gerade aus diesen Stellen geht seine völlige Unkenntniss des Talmuds hervor, denn

---

[1]) Comment. in Dionys. Areopagit. De coelest. hierarchia cap. 7 (Opera ed. Jammy T. XIII pag. 103). Et similiter Judaei in Talmuth dicentes, qnod resurrecti comedent anseres in alia vita et leviathan. Mit dem Leviathan hat es seine Richtigkeit. Im Talmud b. (Baba bathr. fol. 74, 75 a) findet sich nämlich mit Anspielung auf Hiob 40,30 der allerdings kaum ernst gemeinte Ausspruch, dass Gott in der zukünftigen Welt den Frommen aus dem Fleisch des Leviathan ein Mahl bereiten werde. Das Gänsegericht ist aber wohl nur eine Zuthat Alberts. Auch Nicolaus Donin thut in der Disputation zu Paris (1240) nur des Leviathan Erwähnung (vgl. ויכוח רבינו יחיאל מפריס Thorn 1873 S. 13). Die zweite Stelle gehört dem Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus an und lautet, wie folgt (Comment. in Sent. IV dist. 43 artic. 1. Tom. XVI pag. 805): Scias autem, quod in ista auctoritate Job duo haereses sunt radicatae circa resurrectionem, quarum una est Judaeorum, scilicet Rabbi Nasse, qui composuit Thalmuth, qui dicit Job resurrectionem non credidisse et negasse, cum idem dicat, quod Job nunquam fuit homo, sed ad formam vivendi et exemplum Moyses exemplariter Job confinxerit, redit ad hoc, quod Moyses resurrectionem crediderit et in isto loco (Job. 14,7) negaverit. (Ibidem pag. 806): Et hoc non attendit Rabbi Nasse, quando dixit Job negasse resurrectionem. Dieser etwas wunderlichen Ausführung liegt der von Maimonides (More cap. 22, Munk Guide III pag. 159) citirte Ausspruch „gewisser Weisen" zu Grunde, dass ein Mann wie Hiob niemals gelebt habe und dass seine Geschichte nur als ein Gleichniss aufzufassen sei. Diesen Ausspruch, der im Talmud (Baba Bath. fol. 15a) einem Schüler des R. Samuel bar Nachmani beigelegt wird, kombinirt Albert mit der von Maimonides selbst ausgesprochenen Ansicht, dass Hiob zuerst die Auferstehung der Todten geleugnet habe (More III cap. 23, Guide III, 175). Für Rabbi Nasse ist vielleicht Rabbi Asse oder Aschi zu lesen, der als einer der Redaktoren des babylonischen Talmuds gilt, was auch Albert bei Gelegenheit des Talmudprocesses mag erfahren haben.

[2]) Vgl. M. Joël, Verhältniss Albert des Grossen zu Maimonides, Jahresbericht des jüd.-theologisch. Seminars Breslau 1863, (wieder abgedruckt in Joël's Beiträgen zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1870) S. IX Anmerk. 1; S. XVI Anmerk. 1.

diese talmudischen Autoritäten, deren Namen er bei Maimonides begegnet ist, werden von ihm in einer Weise angeführt, als ob sie Philosophen wären, die etwa mit Maimonides auf einer Stufe ständen oder doch ähnliche Schriften wie dieser verfasst hätten[1]).

Aus der arabisch-jüdischen Literatur begegnen wir bei Albert den Namen mehrerer Autoren, die sich besonders mit Astronomie oder Astrologie beschäftigt haben. So führt er drei Kommentatoren des Centiloquium, einer Schrift des Ptolemaeus, und unter

---

[1]) Bezeichnend für seine Ungenauigkeit im Citiren und seinen völligen Mangel an historischem Sinn ist die überaus willkürliche Verwendung dieser Namen. Wo er z. B. bei Maimonides einem Ausspruch des R. Jochanan begegnet, da gesellt er diesem Namen ohne Weiteres den des R. Elieser zu, den er bei einer ganz anderen Gelegenheit aus Maimonides kennen gelernt hat. So Comment. in Sent. I dist. 37 artic. 24 (T. XIV pag. 558). Notandum autem quod circa hanc quaestionem propter difficultatem suam sunt multae opiniones, quarum quaedam sunt haereticae habitae nunc a modernis. Philosophi enim quidam tenentes vetus testamentum de missionibus angelorum, sicut Rabbi Moyses et Rabbi Elieser et Rabbi Joanna, dixerunt angelos moveri, sed obedire eis omnes virtutes quoad nutum, et ideo per effectum illarum virtutum obedientium dicunt eos moveri etc. Albert hat hier die Ausführung More II cap. 6 im Auge, in der auch ein Ausspruch des Amoräers Rabbi Jochanan angeführt wird, dass dem Juda, der an Tamar vorübergehen wollte, der über die Begehrlichkeit gesetzte Engel zugesandt worden sei (Bereschit Rabb. sect. 85). Den R. Elieser kennt Albert aus einem von Maimonides als überaus bedeutsam bezeichneten Ausspruch über die verschiedenen Materien des Himmels und der Erde. Vgl. über diese Stelle aus den Pirke R' Elieser Guide I, 98. II, 200 fg. II 234 (oben S. 20). Andere Stellen der Pirke R' E. werden behandelt Guide 1, 271. I, 330. III, 469. An anderen Stellen, wo bei Maimonides nur von jüdischen „Weisen" im Allgemeinen die Rede ist, werden von Albert ad libitum Rabbi Elieser et Rabbi Joanna oder Rabbi Josue et Rabbi Heliazar substituirt. So Comment. in Sent. III dist. 37 artic. 2 (T. XV, 2 pag. 381): Meliores autem Judaeorum, sicut Rabbi Moyses et Rabbi Eliazar et Rabbi Joanna dixerunt, quod licet ista sint de naturali lege, non tamen aequaliter, et ideo audiente populo non dixit nisi unum, quod communiter cuique conscientia, quia homines semper consenserunt in hoc, quod principium universitatis non esset nisi unum etc. (vgl. Guide II, 269). ibidem IV dist. 1 partic 8 (T. XVI pag. 13). Ad aliud dicendum, quod duplex est de hoc traditio Judaeorum, ut dixit Rabbi Moyses in secunda collatione libri sui, quem vocat ducem neutrorum. Sapientiores enim Judaei, ut ipse Rabbi Moyses et Rabbi Josue et Rabbi Heliazar, quod audire populi nihil aliud fuit quam populari ratione in illud cognoscendum posse, et ideo illi dixerunt, quod populus non audivit nisi unum mandatum, quod homini etiam rudi dictat conscientia et ratio, et hoc

ihnen auch einen Abraham an[1]). Das ist vermuthlich Abu Dya'afar Ahmed ben Jussuf b. Ibrahim (gest. 945/6), den Steinschneider aus der hebräischen Uebersetzung eines mehrfach in lateinischer Uebersetzung gedruckten Kommentars zum Centiloquium als dessen Verfasser nachgewiesen hat[2]). Vielleicht ist dieser Abraham auch der Verfasser einer von Albert citirten

---

est primum, scilicet illud: Audi Israel Deus tuus unus est (sic!) et non erunt tibi dii alii praeter me. (Rabbi Elieser und Rabbi Josue werden zusammengenannt Guide II, 274). Alle drei Namen in Verbindung mit Isaac (Israeli) finden sich vereinigt Summa theolog. I tract. 16. qu. 75 membr. 1 (T. XVII pag. 428): Ad aliud dicendum, quod Rabbi Moyses et aliqui alii Judaei, ut Rabbi Eleazar et Rabbi Josua et Rabbi Johanan et Isaac, non referebant apparitiones angelorum nisi ad actus illuminationis, quae fiebat per eos. (Guide II, 276--277 u. a. O.) In Verbindung mit Rabbi Moyses allein genannt wird R. Eleazar Summa theolog. I tract. 20 qu. 80 membr. 2 (T. XVII pag 475). Dicunt enim expositores Hebraeorum, ut Rabbi Moyses et Eleazar, quod hoc, quod dictum est in Ozee (1,2), in imaginaria visione factum est ad instructionem prophetae et non in re perfectum (Guide II, 353). Ohne irgendeinen Anhalt in der talmudisch-rabbinischen Literatur ist meines Wissens folgende Ausführung Alberts im Kommentar zu Matth. 5,43 (T. IX pag. 108): Et in suis traditionibus hoc (sc. diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum) posuerunt divinum esse praeceptum. Dicebant enim Rab Vassi et Rab Josue et Rab Joanna et alii scribae, quod deus dedit duplicem legem, unam scriptam in lapidibus et aliam scriptam in cordibus sapientum (damit ist wohl die mündliche Lehre gemeint), et in illa, quae scripta erat in cordibus sapientum, unum mandatum arguebatur ex alio, et secundum illam, quando dominus dixit: diliges proximum appropinquantem tibi per amicitiam, ex consequenti dixit: odio habebis inimicum recedentem et elongantem per inimicitiam etc.

[1]) Meteor. I tract. 1 cap. 5 (T. II pag. 18). Idem innuit Ptolemaeus in centiloquio suo propositione tertia, ubi dicit, quod judicium tertium est a secundis stellis, super quod dicunt tres commentatores, scilicet Haly et Abraham et Bugaforus, quod secundae stellae sunt effectus stellarum in vapore ignito et elevato, sicut in comete et assub et hujusmodi.

[2]) Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen des Mittelalters S. 528. Leclerc, Histoire de la médecine arabe (Paris 1876) II, S. 324 n. 6 vermuthet auf Grund der Anfangsworte „einer Uebersetzung" des Centiloquiums: Dixit magister Abraamus ben Deut als Verfasser der lat. Uebersetzung dieses Kommentars den bekannten Apostaten und Mitarbeiter des Gundisalvi Johannes Avendeat oder Hispalensis, der als Jude Abraham geheissen haben soll (Steinschneider a. a. O. S. 329). — Steinschneider hält es für einen Irrthum, dass in den lat. Editionen des Centiloquiums der Kommentar dem „Haly heben Rodan" (Ali ibn Ridhwan) beigelegt wird.

Schrift: De conjunctionibus Saturni et Jovis[1]) und desgleichen einer Schrift über die Nativität[2]). Von einem Zachel Israelita, der mit dem berühmten, um das Jahr 820 lebenden Astrologen Sahl b. Bischi b. Habib b. Hanni al Israili identisch ist, wird ein Liber de interrogationibus citirt, das auch den Titel: Judicia Arabum führt[3]) und einen Theil des in lateinischer Uebersetzung gedruckten Werkes: Introductorium de principiis judiciorum (Vened. 1493 u. 1519) bildet[4]), von dem ein anderer Theil unter dem Titel: Liber 50 praeceptorum Zachel gleichfalls von Albert

---

An der in der vorangehenden Anmerkung citirten Stelle wird Haly aber auch von Albert neben Abraham und Bugaforus als Kommentator des Centiloquiums genannt.

[1]) Comment. in Habacuc 3,8 (T. VIII pag. 188). Ista quaestio supponit falsam quandam opinionem. Posset enim aliquis dicere, quod, quando dimisit dominus aquas maris (Exod. 14) et quando divisit fluenta Jordanis (Josue 3), factum fuisse casu vel virtute stellarum, ut, quando scilicet dominus esset benevolus aquis, faceret eas fluere, et quando iratus, exsicaret eas, et non fuisset ad peccatores perdendos et sanctos liberandos. Et hoc jam quidam dixerunt, ut narrat Abraham Judaeus in libro de magnis conjunctionibus Jovis et Saturni. Comment. in Sent. IV dist. 43 artic. 7 (T XVI pag. 815). Et scribunt haec auctores: Ptolemaeus, Malarba et Albumasar in libro de conjunctionibus majoribus et Abraham in libro conjunctionum Saturni et Jovis et Messalach in libro conjunctionum planetarum. Ein anonymes ספר הדבוקים wird von Samuel ibn Zarza im Mekor Chajim fol. 15b citirt.

[2]) Comment. in Sent. IV dist. 36 artic. 6 (T. XVI pag. 733). Et quia in periodo nativitatis 7 signa se vident, ut dicunt Abraham et Albumasar. Als Anhang zu einem hebr. Auszug aus Ptolemaeus Liber quadripartitum (אותות השמים הוא ספר משפטי הכוכבים ומשפטי הגולד Warschau 1886) findet sich eine Nativität von Abraham ibn Esra (Steinschneider Hebr. Uebers. S. 527 n. 190). Sollte vielleicht dieser gemeint sein?

[3]) De libris licitis et illicitis cap. 8 (T. V. pag. 660). Et liber de interrogationibus Zachel Israelitae, quem vocavit Judicia Arabum, et incipit: cum interrogatus fueris.

[4]) Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 603—607. Diese Schrift wird auch in Alberts Speculum astronomicum citirt, vgl. Steinschneiders Abhandlung, Zum Speculum Astronomicum des A. M. in der Zeitschrift für Mathematik und Physik XVI S. 388. Sollte dieselbe Schrift auch gemeint sein in der Summa de creaturis I tract. 3 qu. 15 artic. 3 (T. XIX pag. 68): Ut dicit Albranazar in libro judiciorum? In der hebr. Uebersetzung heisst nämlich unser Autor: Saul b. Bazar (כללים להחכם שאול בן בצר הישראלי), vgl. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 605.

erwähnt wird[1]). Auch eine Schrift: De significatione temporis[2]) und eine unter dem Titel Liber electionis werden von Albert im Namen Zachels angeführt[3]). Im Speculum astronomicum citirt Albert auch einen Messahala oder Messahalach[4]), der mit dem jüdischen Astronomen und Astrologen Maschallah identisch ist, von dem er aus Anführungen bei Averroes ein Buch: de sphaera mota kennt[5]). Als Verfasser von Schriften über Edelsteine finden wir bei Albert zwei Autoren: Aaron und Joseph angeführt[6]).

Wir schliessen diese Zusammenstellung mit einem Schriftsteller ab, der den Uebergang zur philosophischen Literatur

---

[1]) De libris licitis et illicitis l. l. et liber 50 praeceptorum Zachel, qui sic incipit: Scito quod significata lunae. Vgl. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 606 n. 77. Auch im Speculum Astronomicum wird diese Schrift erwähnt (Steinschneider, Zeitschrift für Mathematik XVI S. 389).

[2]) l. l. Et alius Zachel de significatione temporis, qui sic incipit: scito, quod tempora excitat motus. Ueber ein Citat im Speculum Astronomicum vgl. Steinschneider, Zeitschrift für Mathematik XVI S. 389.

[3]) l. l. quarum siquidem responsio agitur in libro electionis Zachel, qui sic incipit: Omnes concordati sunt. Eine Schrift De electionibus, die unter dem Namen des sogleich zu besprechenden Maschalah in lat. Uebersetzung gedruckt ist, wird auch in den Handschriften unserem Autor beigelegt, vgl. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 603 n. 52, Zeitschrift für Mathematik XVI S. 389.

[4]) Steinschneider, Zeitschr. für Mathem. XVI S. 376.

[5]) De praedicamentis (T. I pag. 120). Quamvis Averroes de substantia orbis dicat, quod Meschalach probat in libro de sphaera mota, quod corpus caeleste susceptibile sit raritatis et densitatis secundum suae substantiae mutationem. Vgl. Joël a. a. O. S. III Anmerk.

[6]) De mineral. I tr. 1 cap. 1 (T. II pag. 210). quales sunt Hermes Cuates, rex Arabum, Dioscorides, Aaron et Joseph, qui de lapidibus tantum pretiosis scrutantes non de genere lapidum tractaverunt. Ibidem II tract. 2 cap. 8 (T. II pag. 232). Ajunt tamen Evax et Aaron, quod positus (sc. lapis Hiena) sub lingua confert divinando praedicare futura. Ein Aaron wird in Verbindung mit Evax auch erwähnt im Prolog zu dem Alphabet de virtutibus lapidum des Arnold Saxo: meliora et notabiliora ex Aristot. et Aaron et Evace rege Arabum et Dioscoride sparsim tradita sunt (Vgl. Rose, Arist. de lapid. und Arnold Saxo, Zeitschrift f. deutsch. Alterthum N. F. 1875 S. 428; Steinschneider, hebr. Uebers. S. 238 n. 937; ders. Lapidarien in Semitic Studies in memory of Dr. Alexander Kohut, Berlin 1897 S. 54—55.) Joseph ist vielleicht identisch mit dem im Vorwort zu der lat. Uebersetzung des arabischen Buches der Steine genannten Josaphia (Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 239).

bilden mag, mit dem vielumstrittenen Juden David, den Albertus Magnus als den Verfasser oder Kompilator des bekannten Liber de causis bezeichnet[1]), und der nach einer weiteren Angabe Alberts auch noch eine Physik verfasst haben soll[2]). In diesem David hat Steinschneider geglaubt, den häufig als Uebersetzer und Mitarbeiter des Dominicus Gundisalvi[3]) genannten Johannes Avendehut oder Avendaut, der wohl auch mit dem von Albert als Uebersetzer arabischer Schriften citirten Avendar Israelita philosophus[4]) identisch ist, wiedererkennen zu dürfen[5]). Bardenhewer lehnt diese Vermuthung ab mit Argumenten, die zum Theil schon von Steinschneider widerlegt worden sind[6]). Das Hauptargument Bardenhewers aber, das von Steinschneider nicht berücksichtigt wird, besteht darin, dass der Mitarbeiter Gundisalvis Avendehut oder Avendaut, d. i. Ibn Dawud oder Sohn Davids, und nicht David heisse. An einer Stelle der Schrift De motibus animalium, die bisher unbeachtet geblieben ist, citirt aber Albert thatsächlich auch einen Avendavid nicht als Uebersetzer sondern als selbstän-

---

[1]) De causis et processu unius II tract. 1 cap. 1 (T. V p. 563). Accipiemus igitur ab antiquis, quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristot. Avicen. Algaze. et Alpharab. congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur: sicut enim Euclidis commento probatur theorema quodcunque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi.

[2]) Ibidem. Pervenit autem ad nos per eundem modum et physica ab eodem philosopho perfecta, verum istum librum metaphysicam vocavit etc.

[3]) Vgl. über Gundisalvi: Jourdain, Recherches[2] S. 141 fg.; Leclerc, Histoire de la médecine II S. 376 fg.; Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische, Göttingen 1877, S. 38 fg.; Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift: Ueber das reine Gute (Liber de causis) S. 21 fg.

[4]) De praedicabilibus (T. I pag. 91) Quamvis in antehabitis jam determinatum sit id, quod de quinque universalibus tradidit Porphyrius, tamen adhuc sunt quaedam quae utile est scire de his, quae ex logicis doctrinis Arabum in latinum transtulit Avendar Israelita philosophus, et maxime de logica Avicennae.

[5]) Hebräische Bibliographie 1863 S. 110 fg.; Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodlejana col. 743.

[6]) Bardenhewer a. a. O. S. 125 fgg.; vgl. dagegen Steinschneider, Hebr. Uebersetz. S. 260—61.

digen Schrifsteller[1]). Dieser Avendavid ist wohl kein anderer als der von Albert erwähnte Verfasser der Physik und demgemäss mit dem Juden David identisch. Da nach Steinschneider's Mittheilung auch die handschriftliche, in der Bodlejana befindliche Metaphysica Avendauth nichts Anderes als der Liber de causis ist[2]), so bleibt es wohl dabei, dass der David des Albertus Magnus mit Johannes Avendauth oder Johannes Hispalensis identisch ist.

2. Isaak Israeli.

Isaak ben Salomon Israeli, einer der berühmtesten Aerzte des Mittelalters (gest. um die Mitte des X. Jahrhunderts), hat neben zahlreichen medicinischen Schriften auch mehrere philosophische verfasst[3]), die aber in nichtjüdischen Kreisen mehr Anerkennung als bei seinen Glaubensgenossen fanden. Nicht nur der auch sonst als rücksichtsloser Kritiker bekannte Abraham ibn Esra, der ihn einen Schwätzer nennt[4]), sondern auch Moses Maimonides will ihn nicht als Philosophen gelten lassen und bezeichnet seine Bücher der Definitionen und der Elemente als Faseleien, mit denen sich zu beschäftigen, er dem Samuel ibn Tibbon, dem Uebersetzer seines More, abräth[5]). Von den christlichen Scholastikern hat wohl keiner den philosophischen Ansichten des Isaak Israeli soviel

[1]) De motib. animal. I tr. 1 cap. 5 (T. V pag. 114). Et ideo finxit (Avicenna) talem posse producere nubes et facere pluvios et coruscationes et tonitrua, quando vellet, et secutus fuit eum in hoc Algazel et Moyses Aegyptius videtur consentire in idem et Avendavid expresse dicit hoc et multi aliorum.

[2]) Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 261.

[3]) Vgl. S. Fried, Das Buch über die Elemente (Leipziger Inauguraldissertation, Leipzig 1884 und mit der Edition des ספר היסודות unter neuem Buchtitel Drohobycz 1900) S. 23 fg. und Steinschneider, Hebr. Uebersetz. S. 388 fg. Die lat. Uebersetzung seiner Schriften ist unter dem Titel: Omnia opera Ysaac Lyon 1515 edirt.

[4]) Vgl. Jacob b. Rëuben's מלחמות ד' Pf. 12 (als Anhang zu ויכוח הרמב"ן Stettin 1860) f. 13b; Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 389 n. 134.

[5]) Briefsammlung des Maimonides (Leipzig 1859) II S. 28b; Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 41.

Beachtung geschenkt wie Albertus Magnus, der den Isaac, wie er ihn nennt, sehr häufig citirt und neben Maimonides für den bedeutendsten Philosophen unter den Juden hält. Beiden freilich macht er es gleichmässig zum Vorwurf, dass sie in frivoler Weise bestrebt gewesen seien, die Lehren der Philosophen in die Schrift hineinzutragen [1]).

Gegenüber der Ansicht mancher modernen Logiker, die zwischen einer formalen und materiellen Definition unterschieden, beruft er sich auf Isaac, dass die beste Definition sich aus der Vereinigung beider Arten ergebe [2]). Zweifelnd steht er der Ansicht Isaacs gegenüber, dass auch die Pflanzen eine allerdings der Erkenntniss entbehrende Art von Sinnesempfindung hätten; dieser Ansicht liege die Unterscheidung einer doppelten Sinnesempfindung, einer natürlichen und einer animalischen, zu Grunde [3]). An zahlreichen Stellen erwähnt er die Definition Isaacs, dass die Vernunft die Kraft sei, welche die Ursache mit dem Verursachten in Verbindung setzt [4]). Die anima rationalis, welche Isaac in Uebereinstimmung

---

[1]) Summa theolog. II qu. 7 (T. XVIII pag. 76). Nulla enim est talis causa, nec hoc dixerunt primi philosophantes, sed quidam Judaei, Rabbi Moyses scilicet et Isaac, frivole volentes reducere opiniones philosophorum ad dicta legis.

[2]) Poster. analyt. I tr. 2 cap. 17 (T. I pag. 551). Dicunt tamen satis subtiliter quidam modernorum, quod est diffinitio formalis et est diffinitio materialis, et forte diffinitio perfecta colligitur ex utraque istarum, ut dicit Isaac in libro diffinitionum. Vgl. Opera Ysaac fol. 2a col. 1.

[3]) De anima I tract. 2 cap. 12 (T. III pag. 36). Quamvis enim dicat Isaac in libro de elementis plantas habere sensum, ipse tamen dicit, quod ille sensus non est nisi naturalis et tactus elementi est sine cognitione. Et non verum forte dicit Isaac etc. De somno et vigilia I tr. 1 cap. 3 (T. V pag. 66). Et hoc quidem dicit Isaac Israelita philosophus in libro de elementis, distinguens duplicem tactum et duplicem gustum. Comment in Sent. IV dis. 43 artic. 3 (T. XVI pag. 81). Ad aliud dicendum, quod, sicut dicit Isaac, sensus duplices sunt, scilicet naturales et animales. vgl. Opera Ysaac fol. 40a col. 1; ספר היסודות (ed. Fried) S. 68.

[4]) Summa theolog. I tract. 2 qu. 8 m. 2 (T. XVII pag. 22). Quia dicit Isaac in libro de definitionibus, quod ratio est virtus sive causa faciens currere causam in causatum. Ibid. I tract. 3 qu. 14 m. 3 (XVIII pag. 41); II tr. I qu. 3 membr. 2; II tr. 4 qu. 14 membr. 1 artic. 1 (XVIII pag. 92); II tr. 15 qu. 93 membr. 1 (XVIII pag. 446); Summa de creat. I tract. 4 qu. 22 (XIX pag. 84); II tract. 1 qu. 5 artic. 4. (XIX, 2 pag. 46); Ethic. VI tr. 1 cap. 3 (IV pag. 225) u. a. O. Vgl. Opera Ysaac fol. 3b col. 2.

mit Augustin als das Spezifische der Menschenseele im Unterschied von der Engelseele bezeichnet[1]), ist, wie er wiederum in Uebereinstimmung mit Dionysius lehrt, eine Substanz, die im untersten Theile oder im Schatten der Intelligenz gelegen ist, wie die sensibele Seele im Schatten der rationellen, die vegetative Seele im Schatten der sensibelen gelegen ist[2]). Gemäss der von ihm angeführten Definition Platos, dass die Philosophie in der Selbsterkenntniss besteht, lehrt Isaac, dass der Mensch, indem er sich selbst erkennt, auch alles Seiende auf das Vollkommenste erkennt[3]). Die Philosophie soll nach Isaac den Menschen dazu anleiten, das Wirken Gottes, seiner menschlichen Natur entsprechend, nachzuahmen. Der Endzweck des Menschen ist ein geistiger; durch die Verbindung der Seele mit dem Körper soll der Mensch zur Erkenntniss der Dinge und zur Unterscheidung

---

[1]) Comment. in Sent. II dist. 3 artic. 2 (T. XV pag. 36). Ad aliud dicendum, quod rationale, ut dicit Augustinus et Isaac, non est propria differentia angeli, sed potius hominis et animae rationalis. Summa de creat. I tract. 4 qu. 20 (T. XIX pag. 80). Vgl. Opera Ysaac fol. 9a col. 2. ספר היסודות S. 57.

[2]) Summa theolog. I tract. 6 qu. 29 membr. 1 artic. 2 (T. XVII pag. 163). Secundum quod dicit Dionysius et etiam Isaac, quod summum naturae rationalis est in imo intellectualis. naturae et summum naturae sensibilis in imo rationalis et summum vegetabilis in imo sensibilis et summum naturae corporis corruptibilis in imo corporis incorruptibilis. Ibidem II tract. 12 qu. 69 membr. 2 artic. 2 (XVIII pag. 348). Dixit Isaac in libro de definitionibus, quod anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata. Et hoc est, quod dicit Dionysius, quod supremum rationis attingit infimum intelligentiae. Ibid. II, tract. 4 qu. 16 membr. 2 (XVIII pag. 118); II tr. 13 qu. 77 membr. 3 (XVIII pag. 387). De anima II tr. 1 cap. 8 (T. III pag. 55). Propter quod eleganter dicit Isaac animam rationalem esse creatam in umbra intelligentiae, volens dicere, quod anima ipsa intellectualis intelligentia est obumbrata per hoc, quod est anima corporis mortalis, quia ex hoc lux intelligentiae obumbratur ejus animae. Ibid. III tract. 2 cap. 12; De animalib. XVI tract. 1 cap. 4 (T. VI pag. 454). Vgl. Opera Ysaac fol. 3a col. 1-col. 2.

[3]) Ethic. I tract. 1 cap. 3 (T. IV pag. 6). Et ideo dixit Plato, ut recitat Isaac in libro de diffinitionibus, quod prima philosophiae diffinitio est sui ipsius cognitio. Quod exponens Isaac in eodem dicit, quod homo cognoscens seipsum perfecte cognoscit omne quod est. Vgl. Opera Ysaac fol. 2b col. 1.

zwischen Gut und Böse gelangen[1]). Die Seelen der frommen Menschen, die ihrem Endzweck genügt haben, gelangen nach dem Tode unter Psalmodie und Lobpreisung zur Vereinigung mit Gott; die Seelen der Sünder werden in der Unterwelt bedrängt und müssen Feuerqualen erdulden[2]). Wie Algazali und einige andere unter den arabischen Philosophen, so lehrt auch Rabbi Moyses und der vor ihm lebende hervorragende jüdische Philosoph Isaac, dass die Himmel beseelt seien[3]). Mit einigen strengen Anhängern der alten stoischen (?) Schule scheint auch Isaak sich zu der Lehre von der Sphaerenmusik zu bekennen[4]). Von der Ansicht ausgehend, dass die Engellehre eine Sache der Offenbarung und des Glaubens sei, bestreitet Albert die zuerst von den Epikuraeern und dann von den Stoikern aufgestellte Annahme des Isaac, des Rabbi Moyses und anderer jüdischer Philosophen, dass die Intelligenzen mit den Engeln identisch seien[5]). Rabbi Moyses und

---

[1]) Summa de creat. II tract. 1 qu. 59 artic. 2 (T. XIX, 2 pag. 284). Item Isaac in explanatione diffinitionis philosophiae, hujus scilicet philosophia est assimilatio creatoris operibus secundum veritatem humanitatis, dicit sic: causa finalis hominis spiritualis est, ut unio animae cum corpore sit ad hoc, ut homini manifestetur veritas rerum particularium et discernat inter bonum et malum. Vgl. Opera Ysaac fol. 2b col. 2.

[2]) Summa theol. II tr. 13 qu. 77 membr. 5 (T. XVIII pag. 397). Et ideo dicit Isaac in libro de definitionibus, quod animae peccatrices post mortem deprimentur sub tristi orbi et erunt ibi in magno igni. Animae vero bene meritae in psalmodia et laude erunt cum domino. Comment. in Sent. IV dist. 49 (T. XVI pag. 899); Summa de creat. II tract. 1 qu. 59 artic. 2 (T. XIX pag. 284). Vgl. Opera Ysaac fol. 2a col. 2; fol. 2b col. 1.

[3]) Metaph. XI tract. 2 cap. 10 (T. III pag. 375). Hanc autem opinionem elegit sequi Algazel et aliqui alii de sapientibus Arabum, et hoc, quod hic attendimus, accipere est, quod etiam isti consentiunt in hoc, quod coeli sunt animati. In idem autem videtur penitus consentire Judaeus philosophus, qui vocatur Rabbi Moyses, et Judaeus, qui ante ipsum fuit in philosophia magnus, qui vocatur Isaac. vgl. Opera Ysaac fol. 10a col. 2; ספר היסודות (ed. Fried) pag. 69.

[4]) De coelo et mundo II tract. 3 cap. 10 (T. II pag. 121). sicut dixerunt antiquissimi strenui de schola Stoicorum, sicut etiam sentire videtur Isaac in libro de diffinitionibus. Ich habe das bei Isaak Israeli nicht gefunden.

[5]) De caus. et process. I tr. 4 cap. 7 (T. V pag. 563). Ordines autem intelligentiarum, quos nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos, et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et caeteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc verum esse non

Isaac nehmen eine unendliche Zahl von Intelligenzen an[1]), und nach der Ansicht Isaacs sollen die Intelligenzen überall und an mehreren Orten zu gleicher Zeit sein[2]). Nach Rabbi Moyses, Isaac, und anderen jüdischen Philosophen sind die Erscheinungen der Engel nur als durch sie bewirkte Traumerscheinungen zu erklären[3]). Wie Alpharabi, Avicenna und Algazali, so lehrt auch Isaac dass es die reinen Intelligenzen oder Engel seien, welche die Traumerscheinungen hervorbringen, durch die den Menschen gewisse höhere Erkenntnisse zu Theil würden[4]). Isaac, Rabbi Moyses und einige arabische Philosophen legen den die Sphären bewegenden Engeln oder Intelligenzen nur die Kenntniss der universellen Dinge bei, während sie ihnen die Kenntniss der

---

credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni coelestis ordinantur in gratia et beatitudine, de quo philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare. De praedic. tract. 2 cap. 12 (T. I pag. 120). Quidam autem Arabes et quidam Judaei de intelligentiis secundum rationem suae legis loquuntur, quod nullo modo probare possunt ex alicujus philosophiae principiis, dicentes intelligentias angelos esse, qui localiter moventur et mittuntur ad homines, quod a Stoicis secundo et ab Epicuraeis primo ortum habent et assumpsit et ab his, qui leges posuerunt. Summa de creat. II tr. 1 qu. 58 (T. XIX, 2 pag. 280). Substantiae autem separatae, quas vocamus angelos, dicuntur intelligentiae ab Isaac in libro de causis. Eine solche Schrift Isaaks ist nirgends nachweisbar. Vgl. jedoch Liber de elementis in Opera Ysaac fol. 8b col. 2 seq. ספר היסודות (ed. Fried) S. 52 fg.

[1]) Summ. theolog. II tr. 2 qu. 10 (T. XVIII pag. 81). Unde etiam quidam eorum, ut Rabbi Moyses et Isaac, in illo orbe posuerunt intelligentias infinitas quo ad nos. Vgl. Opera Ysaac fol. 3a col. 2.

[2]) Summ. theolog. I tr. 18 qu. 73 m. 2 art. 2. (T. XVII pag. 414). Adhuc Avicenna et quidam ceterorum philosophorum dicunt, quod intelligentia est, qui vulgo dicitur angelus. De illo dicit Isaac in libro definitionum, quod est ubique et semper est in pluribus locis. Vgl. Opera Ysaac fol. 3a col. 2.

[3]) Summa theol. I tr. 18 qu. 75 m. 1. (Vgl. oben S. 51 Anmerk.) Vgl. Opera Ysaac fol. 8b col. 2 ספר היסודות S. 52 fg.

[4]) Summa de creat. II tr. 1 qu. 42 art. 1 (T. XIX, 2 pag. 219). Item dicit Alpharabius, quod purae intelligentiae, quae dicuntur angeli, sunt agentes quasdam cognitiones somniabiles . . . . Item dicit Avicenna, Isaac et Algazel. Vgl. Opera Ysaac fol. 8b col. 2; fol. 9a col. 1; fol. 9b col. 1; ספר היסודות S. 52 fg.

partikulären Dinge glauben absprechen zu müssen[1]). Für die Verschiedenheit der Menschenseelen in Bezug auf ihre Empfänglichkeit für die prophetische Erkenntniss geben Averroes, Alpharabi und Isaac eine annehmbarere Erklärung, indem sie behaupten, die Verschiedenheit der Seelen in Betreff des Adels ihrer Handlungen sei, da die Seele die Vollendung des Körpers ist, in der Verschiedenheit der Körper in Betreff der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihrer Komplexion begründet[2]).

3. Avicebron.

Als erster Gegner der Lehre des Avicebron tritt unter den Scholastikern, soweit uns bekannt ist, Albertus Magnus auf. Dem bereits ganz in den Spuren des Aristotelismus wandelnden Scholastiker ist diese so durchaus anders geartete Lehre gewissermassen ein Gegenstand des Aergernisses, und doch kann er sich ihrem Reize nicht völlig

[1]) Comment. in Sent. II dist. 3 art. 16 (XV pag. 54). Praenotandum, quod difficultatem istius quaestionis ostendunt diversae sententiae etiam auctorum. Unde Isaac et Rabbi Moyses, philosophi Judaeorum, hac difficultate coacti auferebant ab angelis, quos secundum legem coacti sunt ponere, notitiam particularium et dicebant ipsos angelos esse intelligentias moventes orbes et non cognoscere particularia, sed potius influere orbibus vel motoribus orbium formas simplices, quae ad particularia determinantur per diversitatem motus et materiae et accidentium materiae, et ideo diversitas particularium neque descendit ab intelligentia, neque scitur ab ea nisi per accidens, scilicet inquantum est causata per motum orbis, et non est haec vel illa. Metaph. XI tr. 2 cap. 34 (III pag. 398). Nec fuit aliquid dicere, quod quidam ignari philosophiae tradiderunt dicentes, quod (intelligentiae separatae) cognoscunt res in universali et [non in] particulari, et videntur esse de hac opinione Avicenna et Isaac et Algazel. Summ. de creat. II tr. 1 qu. 49 (XIX pag. 240). Sed contra dicunt Alpharabius, Isaac et Avicenna, quod in intelligentiis non sunt nisi formae universales simplices, sicut substantiae ipsarum simplices sunt. Diese Ansicht habe ich bei Isaak Israeli nicht gefunden.

[2]) De somno et vigilia III tr. 1 cap. 5 (V pag. 98). Averroes autem et Alpharabius et Isaac Israelita probabiliorem de dictis dederunt sententiam, dicunt enim isti animam esse perfectionem corporis et ex corporis differentiis in bonitate et malitia complexionis esse differentias animarum secundum nobilitatem et ignobilitatem operationum suarum. Auch dies habe ich bei Isaak Israeli nicht gefunden.

entziehen. In welcher Verlegenheit er sich ihr gegenüber befindet, das zeigt sich schon in den immer wieder erneuten und doch zu keinem bestimmten Resultat führenden Bemühungen, dem geschichtlichen Ursprung dieser Lehre, in deren Urheber er, ebensowenig wie die anderen Scholastiker, den Juden ahnt, auf die Spur zu kommen. In dem geschichtlichen Ueberblick, den er im Eingang seiner Schrift: De causis et processu universitatis über die auf diesen Gegenstand bezüglichen Ansichten der früheren Philosophen giebt, wird neben den Lehren der Epikuraeer, der Stoiker, des Sokrates und des Platon auch die des Avicebron ausführlich dargestellt und einer eindringenden Prüfung unterzogen. Während er aber hier von der Ansicht ausgeht, dass Avicebron in der Aufstellung der Materie und der Form als der beiden Grundprincipien alles Seins ganz mit Platon übereinstimme, nur dass er noch dazu den Willen als wirkendes Princip eingeführt habe [1]), will er an einer anderen Stelle die Lehre des Avicebron von der ersten Materie mit der Lehre Theoprasts vom Intellectus possibilis in einen gewissen Zusammenhang bringen [2]). Von der

---

[1]) De caus. et process. I tr. 1 cap. 5 (V pag. 533). Hic autem modus principiandi universum esse in omnibus fere cum Platone convenit, nisi quod iste (sc. Avicebron) cum voluntate dicit fieri. An einer anderen Stelle wieder weist Albert die Angabe des Fons vitae, die sich allerdings dort nirgends findet, dass Plato eine einheitliche Materie für alle Dinge angenommen habe, mit Entschiedenheit zurück: Comment. in Sent II dist. 1 artic. 4 (XV pag. 8) Non fuit opinio philosophorum magnorum unquam, quod omnium esset materia una. Et si conjicitur de Platone in libro fontis vitae, respondeo, quod apud me non habent auctoritatem libri illi, quia non procedunt ex propriis disciplinae vel scientiae naturalis. Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum tota natura sit de sensilibus et mobilibus, parat se ad decipiendum se et alios. Zu den Platonikern wird Avicebron gezählt Summ. theol. II tr. 1 qu. 4 membr. 1 artic. 1 partic. 2 (XVIII pag. 37). Quidam Platonici philosophi, ut Avicebron et alii, docentes cum Platone mundum creari verbo Dei ad exemplar etc. Vgl. Meteor. IV. tract. 1 cap. 4 (II, 2 pag. 148). Plato enim et parum ante haec tempora Theodorinus et Avicenna et Algazel concedebant formam substantialem non esse a qualitatibus actionis. Et hanc opinionem defendere videtur Avicebron in libro, qui fons vitae vocatur.

[2]) De anima III tr. 2 cap. 9 (III pag. 140). Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro, quem fontem vitae appellavit; quaestionem enim Theophrasti non valens dissolvere, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri, et materia prima similiter, quae est omnia fieri, consentit quod materia prima et intellectus possibilis sunt ejusdem naturae.

im Fons vitae dargestellten Emanationslehre behauptet er, dass sie mit der Anschauung der frühesten Urheber aller Philosophie, des Hermes Trismegistus, Apollo, Hermes Aegyptius und Asklepius, übereinstimme, nach der Gott oder das erste Princip Alles durchdringt und alles Existirende konstituirt, nur dass im Fons vitae das erste Princip nicht wie bei jenen selbst in das Sein der gewirkten Dinge eingehe, sondern in seinem Wesen von ihnen getrennt bleibe[1]). Mit grossem Nachdruck betont Albert an mehreren Stellen die Unvereinbarkeit der Lehren des Avicebron mit denen der aristotelischen Philosophie[2]), weshalb er den Avicebron eher für einen Stoiker als für einen Angehörigen der peripatetischen Schule gelten lassen möchte[3]). Für die beiden

[1]) De caus. et process. I tr. 4 cap. 3 (V pag. 554). Et ideo dicit haec verba Hermes Trismegistus, quod Deus est omne quod est . . Ille autem, qui confinxit librum fontis vitae, convenit cum istis in hoc, quod in penetratione per omnia fluxum etiam ponit. Sed in hoc differt ab eis, quod primum principium non dicit esse aliquid de esse causatorum, sed seipso distinctum ab omnibus. Dieser Bemerkung liegt insofern eine richtige Erkenntniss zu Grunde, als die Emanationslehre des Avicebron der neuplatonischen Philosophie entstammt, von der auch die Schriften des Asclepius, eines Schülers des Ammonius, und des angebliehen Hermes Trismegistus beeinflusst sind.

[2]) De caus. et process. I tr. 1 cap. 6 (V pag. 533). Haec autem opinio Peripateticis non placuit propter quinque rationes potissime. Ibid. I tr. 4 cap. 4 (V pag. 553). Propter hoc erravit Avicebron, qui omnia causata ex materia dicebat esse composita. Hoc enim non est intellectus Peripateticorum, qui intelligentiam et animam non dicunt ex materia esse compositam. Ibid. pag. 555. Et quod dicitur in fonte vitae, penitus est contra rationes Peripateticorum. De coelo et mundo I tr. 3 cap. 4 (II pag. 47). Diversam autem fere ab omnibus Peripateticis aliis profert in medium Avicebron in libro fontis vitae, qui alio nomine de forma et materia intitulatur, sententiam. Ibid. I tr. 3 cap. 8 (II pag. 53). Et hoc est verum, sive intelligentiae sint compositae ex hyle et forma, sicut dicit Avicebron, sive sint simplices, sicut videtur velle Aristoteles. Dagegen stellt Albert einmal die Behauptung auf, dass der Peripatetiker Averroes die Lehre von der Einheit des Intellects aus dem Fons vitae geschöpft habe. Summa theol. II tr. 12 qu. 77 membr. 3 (XVIII pag. 382). Et haec ratio trahitur ex dictis Avicebron in libro fontis vitae.

[3]) Physic. I tr. 3 cap. 11 (II pag. 42). Et nos quidem hic non habemus loqui de his, sed in scientia divina, nisi pro tanto, quod dicit omnium naturam esse unam. Huic enim non omnes concordaverunt Peripatetici, et ipse Avicebron magis videtur fuisse Stoicus virtutes ponens incorporeas in nullo existentes quam Peripateticus.

Grundgedanken des Avicebron'schen Systems, für die Lehre, dass nach der Einheit des ersten Princips, die das ganze All durchdringe, eine Zweiheit komme, nämlich die mit der Intelligenz identische erste Form und die erste Materie, welche von der Form getragen und gehalten werde, und dass weder die Form einen Augenblick ohne die Materie, noch die Materie einen Augenblick ohne die Form gewesen sei, und für die Lehre vom Willen als schöpferischem Princip weiss Albert bei keinem der bisherigen Philosophen eine Analogie zu finden[1]). Der Eindruck der Fremdartigkeit, welchen die im Fons vitae dargestellte Lehre auf ihn macht[2]), ist so gross, dass er Albert auf die Vermuthung gebracht hat, dieses Buch rühre gar nicht von Avicebron her, sondern sei diesem von irgend einem Sophisten untergeschoben worden[3]). Worauf sich die Werthschätzung gründet, die darin zu liegen scheint, dass er den Namen des Avicebron nicht mit der Urheberschaft des von ihm verurtheilten Fons vitae belasten möchte, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Die Vermuthung, dass er noch ein anderes Buch des Avicebron, das von Wilhelm von

---

[1]) De caus. et proc. I tr. 4 cap. 8 (V pag. 561). Supponentes autem propositionem, quam omnes ante nos philosophi supposuerunt, scilicet quod ab omni simplici immediate non est nisi unum secundum naturae ordinem. Hanc enim propositionem nemo unquam negavit nisi solus Avicebron in fonte vitae, qui solus dicit, quod ab uno primo simplici immediate duo sunt secundum naturae ordinem, eo quod in numeris binarius sequitur unitatem. Ibid. (pag. 562). Avicebron autem in fonte vitae specialem sibi fingens philosophiam dicit, quod post unitatem primi principii, quod omnia penetrare dicunt, binarius est, forma scilicet et materia. Ibid. I tr. 3 cap. 4 (V pag. 549). Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocare confixit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit.

[2]) Vgl. auch noch De caus. et process. (V. 532) Avicebron mirabilem tangit propositionem circa principium universi esse.

[3]) Ibid. (pag. 550). Propter quod pro certo dictum Avicebron inconveniens est, nec puto, quod Avicebron hunc librum fecit, sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo. Vgl. auch De intellectu et intellig. I tract. 1 cap. 6. (V pag. 214). Ex quo constat mentitum esse eum, qui scripsit librum fontis vitae, quem quidam de materia et forma vocant. Summa theolog. 1 tract. 4 qu. 20 (XVII pag. 77). Super quam positionem videtur esse fundatus liber, qui dicitur fons vitae, quem dicunt quidam factum fuisse ab Avicebron philosopho. Comment. in Sent. II dist. 1 artic. 4 (XV pag. 8). Et si objicitur de Platone in libro fontis vitae, respondeo, quod apud me non habent auctoritatem aliquam libri illi.

Auvergne erwähnte über den Willen gekannt habe[1]), halte ich für völlig ausgeschlossen, da ihm dieses Buch, wenn es überhaupt existirt hat, was mir sehr zweifelhaft erscheint[2]), in keiner lateinischen Uebersetzung zugänglich war. Ich glaube vielmehr, dass Albert hierbei die Lobesäusserungen in Erinnerung hat, die dem Avicebron von Wilhelm von Auvergne und vielleicht auch noch von anderen hervorragenden Theologen waren gezollt worden, und von denen er annimmt, dass sie sich auf andere Leistungen als auf das Fons vitae gründen müssten.

Fassen wir nunmehr die Darstellung ins Auge, welche Albert von den Lehren des Avicebron giebt, so werden wir ihr eine gewisse Vertrautheit mit den Grundanschauungen unseres Philosophen nicht absprechen können. Aber wenn er schon in seinem Kommentar zu den aristotelischen Schriften eine ganz eigene Methode befolgt, indem er vielfach, ohne sich an den Text seiner Vorlage zu binden, die Gedanken des Philosophen, die er in sich aufgenommen, frei aus sich heraus reproduzirt[3]), so ist er in seiner Wiedergabe der Avicebron'schen Lehre nach dieser Richtung hin noch viel weiter gegangen. Die Darstellung ist hier an zahlreichen Stellen eine so ungenaue, die Art der Gedankenentwicklung und der Argumentation eine so willkürliche[4]), dass wir den Eindruck empfangen, als ob er, nachdem er sich mit den Umrissen des Avicebron'schen Systems vertraut gemacht hatte, zu dessen Darstellung geschritten sei, ohne sich weiter, was die einzelnen Punkte betrifft, durch nochmaligen Einblick in den Text des Fons vitae der Uebereinstimmung mit den Ausführungen seines Autors zu vergewissern. Die Darstellung Alberts weicht in dieser Beziehung sehr zu ihrem Nachtheil von der des Thomas von Aquino ab, der, auch sonst ein viel wissenschaftlicherer Geist

---

[1]) Wittmann a. a. O. S. 28.

[2]) Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol S. 11.

[3]) So sagt Albert selbst in der Einleitung zu dem Kommentar der Physik I tr. 1 cap. 1 (II pag. 1): Erit autem modus noster in hoc opere Arist. ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem ejus et ad probationem ejus, quaecunque necessaria esse videbantur, ita tamen quod textus ejus nulla fiat mentio. Vgl. v. Hertling in den Historisch-polit. Blättern 1874 S. 498.

[4]) Wittmann a. a. O. S. 26—27.

als sein Vorgänger, sich bei der Darstellung der Avicebron'schen Lehre, die er im Uebrigen nicht minder entschieden als Albert ablehnt, doch streng an seine Quelle hält. Wir werden demgemäss in unseren weiteren Ausführungen vielfach darauf verzichten müssen, für Alberts Darstellung der Avicebron'schen Lehre einen Quellennachweis aus dem Fons vitae darzubieten.

Die Sorglosigkeit, mit der Albert gegenüber den Lehren des Avicebron verfährt, tritt am Auffälligsten an der Stelle zu Tage, wo er sich mit diesen Lehren am Eingehendsten beschäftigt, nämlich in der Schrift: De causis et processu universitatis. Schon in der Definition von Materie und Form, den beiden Grundprincipien des Avicebron'schen Systems, sind die Abweichungen so wesentlicher Art, dass dadurch das Vertrauen zu der Zuverlässigkeit der weiteren Darstellung arg erschüttert wird[1]). Von

[1]) De caus. et proc. I tr. 1 cap. 5 (V pag. 532) Tangit primae materiae et primae formae investigationem in omnibus per primae materiae et primae formae, ut dicit, propria. Verbi gratia, quod primae materiae est recipere, subjectum primum esse, in se formam tenere, per se existere, secundum quod per se existere est, id est: non alio existere. Dagegen lautet die Definition bei Avicebron (Fons vitae ed. Clemens Baeumker pag. 13, 14—17 I § 6): Si una est materia universalis omnium rerum, hae proprietatum inhaerent illi, scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam et nomen. Der Albert'schen Fassung Etwas näher kommt F. v. pag. 298, 13—17 (V § 29): Ergo descriptio materiae primae, quae sumpta est ex ejus proprietate, haec est, scilicet quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, una numero, et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum. Eine andere Definition der Materie giebt Albert im Namen Avicebrons Metaph. III tr. 2 cap. 10 (III pag. 95): Et primam quidem materiam vocat (Avicebron), in qua primae inveniuntur materialis principii proprietates, quae sunt sustinere, recipere, fundamentum esse sive fundare, individuare, participare et hujusmodi. — Die Definition der Form lautet bei Albert folgendermassen (ibidem): Formae autem in alio esse, in actu facere materiam, potentiam materiae terminare, partem esse ejus, quod est esse sive substantiae compositae. Vgl. dagegen F. v. pag. 16, 9—12 (bei Falaquera fehlt die Stelle): Attende similiter proprietates formae universalis, quae sunt scilicet subsistere in alio et perficere essentiam ejus, in quo est, et dare eis esse. Si inveneris has proprietates in formis eorum, quae sunt, jam invenisti formam universalem. F. v. pag. 298, 17—21 (V § 29): Sed descriptio formae universalis haec est, scilicet quod est substantia constituens essentiam omnium formarum, et iterum describitur sic, quod ipsa est sapientia perfecta, lumen purissimum.

der Begriffsbestimmung der Materie und der Form ausgehend, so fährt dann Albert fort, führt Avicebron den Nachweis, dass die Materie sich in allen Dingen finde, in den intelligibelen, den quantitativen und den aus beiden Gegensätzen gemischten. Dass dies auf die aus beiden Gegensätzen gemischte und ebenso auf die durch die Quantität determinirte Substanz zutrifft, ist einleuchtend. Dass die Materie aber auch in der intellektuellen Substanz vorhanden sei, versucht er, dadurch zu beweisen, dass er die Eigenschaft der Materie in der intellektuellen Substanz auffindet, insofern nämlich die intellektuelle Substanz die Formen aller Dinge in sich umfasst und hält, denn da das Umfassen und Halten eine Eigenschaft der Materie ist, so muss, wo diese Eigenschaft vorhanden ist, auch deren Subjekt vorhanden sein [1]). In ähnlicher Weise lässt Albert den Avicebron auch noch an mehreren anderen Stellen aus der Fähigkeit des Intellectus possibilis, die verschiedenen Formen in sich aufzunehmen, auf dessen Gleichartigkeit mit der Materie schliessen [2]). Diese Argumentation,

---

[1]) De caus. et process. pag. 552. Quod etiam in intellectuali substantia sit, probare conatur per id, quod proprietatem materiae invenit in substantia intellectuali, sic quod substantia intellectualis comprehendit et tenet in se formas omnium. Comprehendere autem et tenere materiae est, et ubi sunt proprietates, ibi est subjectum. Patet ergo, quod materia prima est in substantiis intellectualibus.

[2]) De anima III tr. 2 cap. 9 (III pag. 140). Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro, quem fontem vitae appellavit. Quaestionem enim Theophrasti non valens dissolvere, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri, et materia prima similiter, quae est omnia fieri, consentit, quod materia prima et intellectus possibilis sunt ejusdem materiae . . . . Quod autem ita sit, uti senserit, inducit rationem potissime unam. Dicit enim, quod substare et in potentia receptiva esse materiae primae quidem proprietates existunt. In quocunque igitur ista inveniuntur, oportet, quod in illo causentur a materia. Inveniuntur autem in natura possibilis intellectus. Oportet igitur naturam materiae hoc conferre intellectui possibili . . . Et sic oportet, ut inquit Avicebron, quod per naturam materiae primae intellectus possibilis susceptivus sit specierum intelligibilium per naturam et potentiam materiae primae, quae est in ipso. Metaph. XI tr. 2 cap. 8 (III pag. 373). Et in hoc inconveniens de necessitate incidit etiam liber Avicebron, quem fontem vitae vocavit, quia ipse dixit, quod una natura communis est materiae et intellectus, licet intellectus addat primam formam super

dass die erste Materie in den intelligibelen Substanzen vorhanden sein müsste, weil diese Substanzen, resp. die Intelligenz, die Formen aller Dinge umfassen, und das Umfassen eine Eigenthümlichkeit der Materie sei, lässt sich aber bei Avicebron nirgendswo nachweisen. Das Umfassen der Dinge ist vielmehr nach Avicebron als eine Eigenthümlichkeit der Form anzusehen[1]).

Dass die Materie von einer Gattung, d. h. in allen intelligibelen wie körperlichen Dingen dieselbe sei, dafür wird, wie Albert weiter ausführt, von Avicebron eine Reihe von Beweisen beigebracht. Zunächst folgender. Was durch Theilung von einem Ersten stammt, das scheint derselben Gattung zu sein. Das die Form Tragende ist allerdings ein Anderes, insofern es die einfache Form trägt, und insofern es die durch die Gegensätzlichkeit determinirte Form trägt. In allen diesen Dingen aber ist das die Form Tragende und Begründende seiner Gattung nach von einer Natur; demnach scheint die Materie in allen Dingen, den intellektuellen, körperlichen und aus den Gegensätzen gemischten der Gattung nach eine zu sein[2]). Von den anderen

---

materiam, et sic sit compositum primum, quia quamquis addere concedatur formam super materiam primam, tamen per hoc non impeditur, quin receptio formae in intellectu sit receptio materiae etc.

[1]) F. v. pag. 268, 12—15. Cum consideraveris, quod forma intelligentiae collectiva est omnis formae et comprehendens omnem formam, scies tunc, quod forma ejus forma universalis. pag. 300, 18—20. Et etiam, quia, postquam esse debuit esse finitum in se, oportet ut finiatur per formam, quia forma est comprehendens rem. Vielleicht hat Albert folgende Stelle im Auge, die aber etwas ganz Anderes besagt. F. v. pag. 326, 11—15 (V § 61). Materia et forma est sicut corpus et aër et anima, et voluntas ligans illa et infusa in illis est sicut anima in corpore, sicut lumen in aëre et sicut intelligentia in anima, quia quando voluntas infunditur toti materiae intelligentiae, fit ipsa materia sciens et comprehendens formas omnium rerum. Danach umfasst nicht die Materie an sich alle Formen, sondern durch die ihr Seitens des Willens eingegossene Form wird auch sie wissend und umfassend.

[2]) De caus. et process. (V pag. 532). Quod autem unius generis sit materia, sic probatur: quia quaecunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur. Sustinens autem formam aliud est sustinens formam simplicem, aliud est sustinens formam determinatam contrarietate, sustinens autem formam et fundans unius naturae est in genere in omnibus his. In omnibus ergo intellectualibus, corporalibus et contrarietate commixtis

Beweisen hebe ich noch einige heraus, für die sich, wenn sie auch in dieser Fassung bei Avicebron nicht nachweisbar sind, doch irgendein Anhaltspunkt bei ihm findet. Die erste Wirkung des ersten und in seinem Wesen einfachen Wirkenden ist nichts Zusammengesetztes, sondern das erste Einfache, das eine Wirkung in sich aufnimmt. Die durch die Quantität determinirte Materie aber ist zusammengesetzt; demnach kann die Wirkung des ersten und einfachen Wirkenden nicht auf sie gerichtet sein. Es muss also vor ihr eine Materie geben, welche die Wirkung des ersten Wirkenden aufnimmt. Als eine solche aber ist ihrem Sein nach nur die Intelligenz vorhanden, denn die Wirkung des ersten Wirkenden ist das die Intelligenz konstituirende Licht[1]). — Das

---

unius rationis in genere materia esse videtur. Vgl. Summ. theol. II tr. 1 qu. 4 membr. 1 artic. 1 part. 2 (XVIII pag. 35). Adhuc Avicebron in libro fontis vitae probat hoc sic: propria passio extra proprium subjectum non invenitur, substare autem et subsistere propria passio est materiae, ergo praeter materiam non invenitur et gratia materiae convenit, cuicunque convenit: subsistere et substare convenit et angelo et animae et coelo et elemento et elementatis; ergo in omnibus illis est materia una, gratia cujus convenit eis haec passio, et sic spiritualium et corporalium una materia est. Metaph. XI tr. 2 cap. 8 (III pag. 373). Et in hoc inconveniens de necessitate incidit etiam liber Avicebron, quem fontem vitae vocavit, quia ipse dixit, quod una natura communis est materiae et intellectus, licet intellectus addat primam formam super materiam et sic sit compositum primum etc. Die Argumentation der erstangeführten Stelle lässt sich in allen ihren Theilen im Fons vitae nachweisen. F. v. III pag. 98, 14—18. Substantia, quae sustinet praedicamenta, procedit ex alio, et omne, quod procedit ex alio, ejusdem generis est cum illo, a quo procedit. ergo substantia, quae sustinet praedicamenta, ejusdem generis est cum illo, a quo procedit. F. v. III pag. 197, 17—19. Per se notum est, quod quidquid fluit ab aliquo, ejusdem generis est cum eo, a quo fluit, quamvis sint diversa in dispositione. F. v. IV pag. 230, 19—24. D. Jam intellexi nunc ex praedictis, quod inferior ex substantiis forma est superiori ex illis, et quod superior ex illis materia est sustinens inferiorem, donec sic pervenitur ad materiam primam simplicem vere. M. Bene intellexisti. Sed quid sequitur hoc? D. Sequitur hoc, ut materia, quae sustinet totum, sit una.

[1]) De caus. et process. (pag. 532). Adhuc primi agentis simplicis primus actus non est compositus, sed est primum simplex susceptibile actionis, materia autem determinata quantitate composita est, primi ergo simplicis primus actus non est in eam. Oportet ergo, quod ante hanc alia sit, quae primum recipiat actum primi agentis. Hic autem secundum esse non invenitur nisi intelligentia. Actus enim primi actoris lumen est intelligentiam

erste Wirkende ist anerkanntermassen unendlich und dadurch das Alles Wirkende; demnach muss auch das seine Wirkung Aufnehmende unendlich und dadurch das Alles Werdende sein. Das Alles Werdende aber kann nur die Intelligenz sein, und zwar als Intellectus possibilis gefasst, von dem Aristoteles sagt, dass er das Alles Werdende sei. Die erste Differenzirung der Materie ist demnach in der Intelligenz vor aller Qualität und Quantität[1]). — Dagegen habe ich für eine Reihe anderer Argumente keinerlei Stützpunkt bei Avicebron auffinden können. Ich begnüge mich, die beiden folgenden anzuführen. Die Materie, welche die Accidentien der neun Kategorien trägt, kann, da sie zusammengesetzt ist, nicht die erste Materie sein. Was einem Accidenz zu Grunde liegt, kann nämlich nicht einfach, sondern muss zusammengesetzt sein; das Zusammengesetzte aber ist in den Principien der Substanz nicht das Erste. Es muss also vor jener Materie eine andere dasein, die nur die Unterlage für die substantielle Form

---

constituens. Vgl. F. v. III pag. 76, 15—20 (dritter Beweis für die Existenz von Mittelsubstanzen). Factor primus est unus verus, qui non habet in se multiplicitatem, et substantia, quae sustinet novem praedicamenta, est in maxima multiplicitate, et post eam non est major multiplicitas quam ipsa. Ergo necesse est, ut sit medium inter unum verum et multitudinem compositam. Ibid. pag. 76, 25—28 (fünfter Beweis). Omnis factor non facit, nisi quod est simile ei. Et substantia simplex est similis primo factori. Ergo factor primus non facit nisi substantiam simplicem.

[1]) De caus. et process. (pag. 533). Adhuc primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere, susceptibile ergo actionis necesse est infinitum esse, quo sit fieri omnia. Omnia autem fieri non est possibile nisi intelligentia, quantum ad eum, qui vocatur possibilis intellectus (vgl. oben S. 66 Anmerk. 2), hic enim, ut dicit Aristoteles in tertio de anima, omnia est fieri; prima ergo differentia materiae in intelligentia est ante omnem qualitatem et quantitatem. Dass dies nicht wortgetreu entlehnt sein kann, beweisst schon das Citat aus Aristoteles, dessen Name sich im F. v. überhaupt nicht findet; ebenso wenig ist meines Wissens irgendwo vom intellectus possibilis die Rede. Albert hat aber wohl an folgende Stelle gedacht. F. v. III pag. 91, 23—29. Si motor substantiae nullo mediante est infinitus, motus substantiae est infinitus. Sed non est possibile, ut motus substantiae sit infinitus, eo quod substantia ejus finita est, ergo non est possibile, ut motor hujus substantiae sine mediante sit infinitus. Deinde adjungemus huic conclusioni hanc dictionem, scilicet: factor primus est infinitus, ergo non est possibile, ut factor primus sit motor substantiae nullo mediante.

ist. Jede Materie, welche durch die Quantität oder die Gegensätzlichkeit determinirt ist, ist aber eine Materie, welche Accidentien oder die Gattungen von Accidentien aufnimmt. Es muss demnach vor ihr eine andere dasein, welche die Unterlage für die erste substantielle Form ist; das aber muss eine Materie von intellektueller Natur sein. Die erste Materie ist also in der intellektuellen Natur[1]). — Die erste Materie ist die Potenz zu Allem. Die durch die Gegensätzlichkeit determinirte Materie ist aber nicht die Potenz zu Allem, denn sie hat nicht die Potenz, die Begriffe zu umfassen. Demnach muss es vor der durch die Quantität determinirten Materie eine andere, frühere geben, welche nur die Intelligenz sein kann[2]).

Die Existenz der ersten Form wird nach Alberts Angabe von Avicebron in zwiefacher Weise, per divisionem et resolutionem bewiesen. Das ist wieder ungenau, denn Avicebron spricht von der Beweisführung secundum compositionem et resolutionem[3]). Von den beiden angeführten Beweisen ist mir der erste, vermuthlich soll es der per divisionem sein, unverständlich geblieben. Der zweite lautet, wie folgt. Da die erste Materie die Möglichkeit zu Allem ist, so muss die erste Form diejenige sein, die diese Möglichkeit der Materie am Wenigsten einengt.

---

[1]) De caus. et process. (V pag. 532). Adhuc quia materia sustinens novem praedicamentorum accidentia invenitur non esse prima materia per hoc, quod est composita. Subjectum enim accidentis non est simplex sed compositum. Forma enim accidentalis est compositioni contingens simplici et invariabili essentia consistens, ut dicitur in sex principiis. Compositum autem non est primum in principiis substantiae. Oportet ergo, quod ante materiam illam sit alia materia, quae sit subjectum formae substantialis tantum. Omnis autem materia, quae quantitate determinata est vel contrarietate, est materia suscipiens accidentia et accidentium genera. Ergo ante illam est alia, quae primae formae substantialis est subjectum. Haec autem non nisi intellectualis naturae est materia. Materia ergo prima est in intellectuali natura.

[2]) Ibidem (V pag. 532). Adhuc prima materia potentia est ad omnia, materia determinata contrarietate non est potentia ad omnia, non enim est possibilis ad comprehensionem intentionum rerum. Ergo ante materiam determinatam quantitate est alia prior materia, quae non nisi intelligentia esse potest.

[3]) Vgl. F. v. III pag. 138, 15 fg.; Guttmann, Die Philosophie des S. i. G. S. 114 fg.

Unter allen Formen ist aber die Intellektualität die am Wenigsten einengende, da die intellektuelle Substanz Alles umfasst. Die erste Form, die in der Ordnung der Gesammtheit der Formen der Form des Himmels und der Elemente vorangeht, ist also die Intellektualität. Was aber der Ordnung nach das Frühere ist, ist in Wahrheit das Princip für das Folgende. Was im Bereich des Himmels und der Elemente ist, hat demnach sein Princip in der Intelligenz als der ersten Form[1]).

An einer anderen Stelle führt Albert aus, Avicebron habe nicht mit Unrecht die Materie als die Potenz für alle Formen, die der unkörperlichen wie der körperlichen Dinge, bezeichnet. Durch jede Form aber, die sie in sich aufnimmt, wird die Materie in ihrer Potenz eingeengt und beschränkt. Die erste Form, die sie in sich aufnimmt, ist die Intellektualität, die Form der Intelligenz. Die Potenz des possibelen Intellects erstreckt sich demgemäss nicht mehr auf die Intellektualität, sondern ist auf die ihr folgenden Dinge beschränkt. Nachdem sie weiter die Körperlichkeit in sich aufgenommen hat, ist die Potenz der Materie noch mehr eingeengt; sie ist dann nur die Potenz für alle Arten der körperlichen Formen, und nachdem sie die Kontinuität in sich aufgenommen hat, nur noch die Potenz für die Formen der physischen Körper. Das setzt sich so fort, bis sich die Potenz der Materie nicht weiter als auf ein bestimmtes Individuum erstreckt. Wie mit der Potenz der Materie verhält es sich auch mit der Potenz des Intellektus possibilis, der vermöge der Universalität seiner Potenz die Formen der Dinge der Potenz, aber nicht der Wirklichkeit nach in sich schliesst[2]). Als Beweis dafür beruft sich Avicebron vornämlich

---

[1]) De caus. et process. (V pag. 533). Adhuc cum prima materia possibilis sit ad omnia, prima est forma, quae minime claudit possibilitatem materiae. Inter omnes autem minime claudit intellectualitas, eo quod intellectualis substantia contentiva est omnium. Prima ergo forma intellectualitas est et est ante formam caeli et elementi in ordine universitatis formarum, et id quod ante est in ordine, vere principium est ad sequentia; ex intelligentia ergo sicut ex prima forma principiatur, quicquid est in caelis et elementis. Auch das ist Alberts eigene Konstruktion und ohne Begründung im Fons vitae.

[2]) De anima III tr. 2 cap. 9 (III pag. 140). Dicit enim, quod et verum est, quod materia est potentia habens omnes formas et rerum corporearum et incorporearum, et per quamlibet formam susceptam clauditur communitas

darauf. Da die Eigenschaften der ersten Materie, wie die Subsistenz und die Fähigkeit, die Formen in sich aufzunehmen, sich auch in der Natur des Intellektus possibilis vorfinden, so müssten sie diesem durch die Natur der ersten Materie verliehen sein, wie sie auch in den anderen Materien durch die erste Materie erzeugt würden. Dass aber nur der Intellectus possibilis und nicht die erste Materie, noch die anderen Materien, die Formen unterscheiden, das liegt daran, dass die Form des Intellectus possibilis die Intellektualität ist, durch welche die in ihm enthaltenen Formen erleuchtet werden, während die erste Materie und die anderen Materien diese Form nicht besitzen[1]).

---

potentiae ejus et coarctatur. Est autem prima forma, quam suscipit intelligentiae forma, quae dicitur intellectualitas, et ideo potentia intellectus possibilis non est in potentia ad intellectualitatem, sed remanet in potentia ad omnia illa. Postea autem suscipit corporeitatem, amplius coarctatur potentia ejus, tamen illa est in potentia ad omnes corporales formas secundum species corporum differentes, et cum suscipit corporeitatem cum continuitate, jam non est in potentia nisi ad physicorum corporum formas, et sic restringitur potentia ejus per formarum susceptiones usque ad individuam materiam, quae est in hoc vel illo, cujus potentia non est communis. Sic igitur intendit dicere Avicebron, quod potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae, et ideo separata est a determinatione formarum, quae potentia et non in actu habet. Et quoniam sic universalis est potentia ejus, ideo universale est, quod hoc modo est in ipsa. vgl. Metaph. III tr. 2 cap. 10 (III pag. 95). Non ignoro autem Avicebron in libro fontis vitae istam videri solvere quaestionem dicentem ea, quae principia sunt et elementa, sicut forma et materia prima, quidem esse omnium eadem, proxima autem non esse eadem. Et primam quidem materiam vocat, in qua primae inveniuntur materialis principii proprietates, quae sunt sustinere, recipere, substare, fundamentum esse sive fundare, individuare, participare et hujusmodi, et hanc dicit eandem esse tam corporalium quam spiritualium et tam corruptibilium quam incorruptibilium. Proximam autem determinatam forma substantiali secundum gradum ejus, quae sunt esse, vivere, sentire et intelligere, et determinatam forma substantiali aptitudine per tres diametros hirtogonaliter se secantes, et hanc secundum suos gradus esse materiam corporum omnium, et determinatam tertio loco per qualitates omnes activas et passivas, et hanc secundum suos gradus esse physicorum transmutabilium materiam.

[1]) De anima (pag. 140). Quod autem ita sit, uti senserit, inducit rationem potissime unam. Dicit enim quod substare et in potentia susceptiva esse materiae primae quidem proprietates existunt. In quocunque igitur

Durch die Form wird die Materie aus der Potentialität zur Wirklichkeit gebracht, und zwar geschieht dies in drei aufeinander folgenden Stufen. Aus der Verbindung der Materie mit der ersten Form, d. i. der Intelligenz, gehen die geistigen Substanzen hervor, die Intelligenzen, die vernünftigen Wesen und die Engel, die alle eine ihnen gemeinsame, nur durch die substantielle Form determinirte Materie haben. Im weiteren Verlauf wird die Materie zur Aufnahme einer Form zweiter Ordnung, d. i. die Quantität, determinirt, und als solche ist sie die Materie für alle nicht dem Vergehen unterliegenden und sich im Raume bewegenden Körper. Diese Materie wird die durch die Quantität determinirte Materie genannt. Endlich giebt es noch eine dritte Materie, welche, mit der Kontrarietät der elementaren Qualitäten behaftet, allen dem Entstehen und Vergehen und der Verwandlung

---

ista inveniuntur, oportet, quod in illo causentur a materia. Inveniuntur autem in natura possibilis intellectus. Oportet igitur naturam materiae hoc conferre intellectui possibili. Non enim potest, quod idem participatum a multis non causetur ab uno, quod est primum in genere illo, suscipere autem formas et esse in potentia ad illas et perfici per ipsas est participatum a multis, quoniam ab intellectu possibili et a materia corporea et a materia physica, oportet igitur, quod hoc causetur ab eo, quod est primum in genere istorum, hoc est materia prima. Et sic oportet, ut inquit Avicebron, quod per naturam materiae primae intellectus possibilis susceptivus sit specierum intelligibilium per naturam et potentiam materiae primae, quae est in ipso. Si autem quaeritur, qualiter hoc contingit, quod possibilis intellectus discernit formas et non materia prima, dicit hoc esse propter formam possibilis intellectus, quae est intellectualitas, hic enim natura facit ipsum esse imaginem lucis intelligentiarum, et ideo formae, quae sunt in ipso, sunt illustratae, et non in materia prima vel in materia corporum, et ideo est, quod discernit ea, quae in ipso sunt, et non materia alia, quae talem non habet formam . . . . Haec igitur est scientia Avicebron, sicut potest intelligi ex ejus verbis. (Damit scheint Albert selber anzudeuten, dass er dies nicht im F. v. vorgefunden, sondern aus dem Geiste der Avicebronschen Lehre heraus konstruirt habe). Ibidem cap. 13 (III pag. 146). Et ideo natura materiae non illustrat sua luce super formas, quae sunt in ipsa, sed remanet in tenebra privationis omnis formae, natura autem possibilis intellectus super formas, quae sunt in ipsa, illustrat et omnes eas discernit, et in hac differentia convenimus cum Avicebron in libro fontis vitae.

ineinander unterliegenden Dingen substituirt und die durch die Kontrarietät determinirte Materie genannt wird[1]).

Wir kommen nun zur Lehre vom Willen. Wie Avicebron, so sagt Albert, mit Recht behauptet, muss das erste Wirkende das Allereinfachste sein. Das Allereinfachste aber kann, wenn es auch an sich wirkend ist, zum Wirken eines Anderen nur durch irgendein Vermittelndes determinirt werden. Als dieses Determinirende bezeichnet er den Willen, welcher das zum Gewollten

---

[1]) Summa theolog. II tr. 1 qu. 4 membr. 1 artic. 1 partic. 2 (XVIII pag. 37). Isti dicunt, quod materia a forma perficitur tripliciter. Per actum creantis perficitur enim forma substantiali tota materiae potentialitas, ita quod nihil ejus est in potentia ulterius nec ad ubi nec ad formam, et sic dicunt esse materiam in intelligentiis, animali rationali et angelo. Unde subjectum in his ita perfectum dicunt, quod nec in potentia est ad quantitatem nec in potentia ad formam, sed sola forma substantiali determinatum est et sic una materia spiritualium substantiarum. Aliquando determinatur forma substantialis ita, quod non remaneat in potentia ad aliquam formam substantialem, remanet tamen in potentia ad formam secundariam, quae prima est materiae, hoc est ad quantitatem, et sic una est materia corporum incorruptibilium secundum locum mobilium, quia omne, quod secundum locum movetur, quantum est, et hanc vocant materiam quantitate determinatam. Aliquando etiam materia non sic determinatur forma substantiali per actum creantis, quin remaneat in potentia ad ubi et ad formam, et sic oportet eam esse cum contrarietate qualitatum elementalium, quia transmutatio non fit sine contrarietate, et hoc modo unam materiam dicunt esse generabilium et corruptibilium, transmutabilium ad invicem, et hanc materiam dicunt determinatam contrarietate. Von vier die Materie determinirenden Formen spricht Albert De caus. et proc. I tr. 4 cap. 8 (V pag. 562). Prima enim forma, ut dicit (Avicebron), et determinans materiae potentiam, quae capax est omnium, est intelligentia. Secunda vero corporeitas, quae claudit materiae primae capacitatem, corporea enim materia non est capax omnium. Tertiam vero dicit contrarietatem, quae est materia et forma elementorum, quae minoris est comprehensionis quam materia corporea. Quartam vero dicit formam commixtionis. Et sic ex uno producit universa. Die Ausdrücke forma contrarietatis und forma commixtionis finden sich bei Avicebron nicht. Dagegen werden F. v. I pag. 21, 17—22 im Bereiche der sinnlich wahrnehmbaren Dinge vier Materien nachgewiesen: materia particularis artificialis, materia particularis naturalis, materia universalis naturalis, materia caelestis, denen ebensoviele Formen entsprechen. Die drei letzten decken sich mit der materia commixtione determinata, der materia contrarietate determinata und der materia quantitate determinata bei Albert.

Hinneigende ist[1]). Auf diese Weise wird das erste Wirkende zur Einwirkung auf die erste Materie determinirt, dass es auf sie, welche die den vom ersten Schöpfer ausgehenden Samen in sich aufnehmende Mutter des Alls ist, die erste Wirkung einströmen lässt, nämlich das erste intellektuelle Licht, das vielgestaltig ist in Anbetracht der Verschiedenheit der aus ihm hervorgehenden Intelligenzen[2]). Sodann bringt der Wille das mit der Quantität Behaftete hervor, denn die erste Materie nimmt die erste Wirkung ohne Bewegung in sich auf, die Substanz der Kategorieen aber kann wegen ihrer Entfernung vom ersten Princip ohne Bewegung Nichts in sich aufnehmen[3]). Diese Substanz stellt somit die Möglichkeit zur Bewegung dar, und da nur etwas Quantitatives bewegt werden kann, so wird dadurch die Quantität hervorgebracht. Da jedoch das Quantitative als solches nicht die Möglichkeit zur

---

[1]) De caus. et proc. (pag. 533). Quod autem in fine simplicitatis est, licet sit per se agens, tamen actio ejus non determinatur ad aliud nisi mediante aliquo, determinans autem illud dicit esse voluntatem, voluntas autem inclinativa est ad volitum. Vgl. F. v. I pag. 9, 29—30; pag. 10 4 (I § 3); V pag. 253, 1—3: ergo debet ut voluntas sit media inter essentiam altissimam et formam, quae defluxa est a voluntate.

[2]) De caus. et proc. ibidem. Et hoc modo dicit agens primum in actione determinari ad materiam primam, ut influat ei primum actum, qui est lumen intellectuale multiforme quidem secundum intelligentiarum diversitatem, quae est ex eo. Summ. th. II tr. 1 qu. 4 m. 1 artic. 1 p. 2 (XVIII pag. 37). Quidam Platonici philosophi, ut Avicebron et alii dicentes cum Platone mundum creari verbo Dei ad exemplar, quod est in lumine intelligentiae, dixerunt omnium materiam esse unam primam, quam matriculam esse dixerunt omnium seminum, quae a primo opifice procedunt in materiam concipientem semina formarum a prima causa in intelligentias orbium inferiorum et ab illis in materiam sive matriculam procedentium. vgl. F. v. IV pag. 254, 19—22 (IV § 31). Dubitas quod lumen infusum in materia sit defluxum ab alio lumine, quod est super materiam, scilicet lumine, quod est in essentia virtutis agentis? Et hoc est voluntas, quae eduxit formam de potentia ad effectum. V pag. 317, 25 (V § 49). Inter materiam et primum esse non est similitudo, nisi secundum modum, quo materia acquirit lumen et splendorem ab eo, quod est in essentia voluntatis.

[3]) De caus. et proc. Ibidem. Et postmodum producit id, quod habet quantitatem, materia enim prima, ut dicit, actum primum sine motu suscipit, substantia sine motu susceptibilis non est propter eam, quae est a principio primo, distantiam. Vgl. F. v. V pag. 328, 10—13 (V § 63): Sed quod debes scire nunc de hac intentione, hoc est, quia voluntas penetrat omnia

Form ist, so beginnt nunmehr die Veränderlichkeit und Gegensätzlichkeit der Form, indem das Eine die Möglichkeit der Form für das Andere ist. Auf diese Weise wird vermittelst des Willens aus dem Einen, Einfachen, die Gesammtheit der Dinge hervorgebracht[1]).

An einer anderen Stelle der Schrift De causis et processu universitatis giebt Albert von der Lehre vom Willen als schöpferischem Princip, als deren einzigen Vertreter er den Avicebron bezeichnet, eine eigenartige begriffliche Entwicklung, die sich aber wiederum ihren wesentlichsten Bestandtheilen nach im Fons vitae nicht nachweisen lässt. Der Begriff des Wirkenden, so sagt er, existirt in dem Ersten als das innerlich vorbereitete Wort, wobei unter dem Wort der Grund der Wirkung zu verstehen ist. Jeder vernünftig Wirkende hat nämlich zuerst in sich den Begriff seines Werkes. Das Wesen des Ersten aber ist unendlich und über das All ausgebreitet in geistiger und nicht in körperlicher Ausbreitung; demgemäss ist es allen Dingen gegenwärtig und wirkt in ihnen in der Form des in ihm existirenden Wortes. Als Wille stellt sich dieses Wort dar, insofern es sich wählend für die eine oder die andere Wirkung entscheidet. Für diese Ansicht bringt er drei Beweise. 1. Das Unendliche wie das Endliche wirkt immer nur durch ein Mittleres. Da nun das erste Princip, das zugestandener Maassen unendlich ist, sich keines äusseren Mittleren bedienen kann, um vermittelst desselben als eines Werkzeuges seine Wirkung zu vollbringen, so muss das ihm dienende Mittlere ein Inneres sein. Was aber innerlich zu einer Wirkung determinirt, ist entweder Intellekt oder Wille. Nun aber wird der

---

sine motu et agit omnia sine tempore, propter suam magnam fortitudinem et unitatem. ibid. pag. 328, 20—23 (V § 63). Et dicendum est de voluntate, sicut de forma, scilicet quia materia, quando fuerit spissa, remota ab origine unitatis, debilitatur ad subito recipiendum actionem voluntatis sine tempore et sine motu.

[1]) De caus. et process. (V pag. 533). Eam dicit potentiam esse ad motum, et cum moveri non possit nisi quantum, ex hoc dicit produci quantitatem. Cum autem quantum ex hoc, quod quantum est, non sit potentia ad formam, incipit, ut dicit, formarum commutabilitas, ita quod unum potentia est ad formam alterius, et ibi, ut dicit, incipit formarum contrarietas. Et hoc modo ex uno simplici universa dicit procreari.

Intellekt immer nur determinirt durch eine in sich aufgenommene Form des Werkes; der Intellekt des ersten Princips aber nimmt Nichts in sich auf. Demgemäss würde der Intellekt des ersten Princips undeterminirt und unbegrenzt bleiben. Soll also das erste Princip durch ein anderes zum Wirken determinirt werden, so kann dies nur durch den Willen geschehen, der sich für das Wirken oder Nichtwirken, für Dieses oder Jenes entscheidet. 2. Bei jeder intellektuellen Natur geht die Bewegung und Determination vom Willen aus; sie wirkt, wenn sie will, und denkt, wenn sie will. So kann auch das erste Princip als das Unendliche nur durch den Willen determinirt werden. 3. Der Wille ist nach Aristoteles ein Zweck; der Zweck der wirkenden Potenz aber ist die Wirkung. Demnach wird die wirkende Potenz auf die Wirkung gerichtet vermittelst des Willens, welcher der Zweck ist[1]).

---

[1]) De caus. et process. I tr. 3 cap. 4 (V pag. 549). Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocare confixit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit: volebat enim, quod conceptus actoris esset in primo per verbum interius dispositum, verbum vocans rationem operis, cujus rationem esse dixit, quod omnis operans per intellectum primo in seipso conceptam habeat sui operis rationem, primi autem essentiam infinitam esse dixit et jam extensam per omnia spirituali et non corporali extensione, propter quod omnibus dixit esse praesentem et in omnibus operantem ad formam verbi, quod habet in seipso, voluntatem tamen adhibuit tanquam ex electione determinantem, quod hoc vel illud operandum sit. Ad hoc autem adduxit tres rationes. Quarum prima est, quod infinitum et finitum non operatur nisi per medium. Relinquit autem pro constanti, quod primum principium infinitum sit. Cum autem uti non possit medio extrinseco, quod instrumentaliter deservit ad operis determinationem, oportet, quod utatur medio intrinseco. Intrinsecum autem determinans hoc vel illud intellectus erit vel voluntas. Cum autem intellectus non determinetur nisi per receptam formam operis et intelligere primi principii nihil recipiat, videtur quod intelligere primi principii indeterminatum remaneat et infinitum. Si ergo per aliud determinatur ad opus, videtur, quod ex electione voluntatis determinatur, quia secundum hoc operandum elegit et non elegit, et hoc potius quam aliud. Secunda ratio est, quia, sicut jam habitum est, in intellectuali natura omnium motor et determinator est voluntas, facit enim, si vult, et intelligit, si vult; infinitum ergo cum sit primum principium, ad actum determinatur per voluntatem. Tertia ratio est, quod voluntas est finis, ut dicit Arist. in 4 ethicorum, potentiae autem operativae finis operatio est, ergo potentia operativa ad opus refertur per voluntatem, quae finis est.

Die Widerlegung der Avicebronschen Lehre, welche von Albert nicht nur im eigenen Namen, sondern im Namen der peripatetischen Schule überhaupt vorgetragen wird, stützt sich zunächst auf folgende fünf Argumente. 1. Diese Lehre ist unvollständig, insofern sie keine genügende Erklärung für die Entstehung der Materie giebt. Da nämlich die Materie, obschon sie nicht durch Generation und Korruption zum Sein gebracht wird, doch ein gewisses Sein hat, so muss sie entweder selbst Princip sein oder aus einem Princip stammen. Als Princip kann sie nicht anerkannt werden, weil sie doch in ihrem Sein mangelhaft ist und das in seinem Sein Mangelhafte nicht Princip für das Sein eines anderen Dinges sein kann. Stammt sie aber aus einem Princip, so kann sie nur aus dem ersten Princip alles Seins stammen. Die Wirkung dieses Princips, also auch die Materie, müsste jedoch etwas Vollendetes und Vollendendes sein, was falsch ist[1]). 2. Die erste Materie ist die unvollkommenste aller Materien, da sie nur die Möglichkeit zu Allem ist, in Wirklichkeit aber gar nicht existirt. Das Unvollkommenste von Allem kann aber nicht die vollkommenste Wirkung in sich aufnehmen, für die ihm jede Eignung fehlt, da nach der im zweiten Buch de coelo et mundo dargelegten Ansicht das dem Ersten Nächststehende vollkommener und zur Aufnahme seiner Güte geeigneter ist als das von ihm Entfernte[2]). 3. Es ist nicht denkbar, dass das nur der

[1]) De caus. et proc. I tr. 3 cap. 6 (V pag. 533—34). Haec autem opinio Peripateticis non placuit propter quinque rationes potissime. Quarum prima est quia imperfecta est. Non enim dicit bene, unde ortum habeat materia, quae, quamvis per generationem et corruptionem non producatur in esse, tamen aliquo modo habet esse, et sic vel erit principium vel ex principio. Principium autem esse non possit, quia ab esse deficit, et quod ab esse deficit, nullius secundum esse potest esse principium. Si autem est ex principio, non potest esse nisi ex primo universi esse principio; actus autem principii completus est et completivus, oportet ergo, quod materia completiv(a)[um] quoddam esset, quod iterum falsum est. Neutrum autem istorum Avicebron determinavit.

[2]) Ibidem (pag. 534). Secunda ratio est, quod materia prima incompletissima est omnium materiarum eo, quod potentia est ad omnia nihil actu existens, et quod incompletissimum omnium susceptivum est actus perfectissimi, absque hoc quod disponatur ad illud, impossibile est penitus, cum in secundo de coelo et mundo determinatum sit, quod propinquissima primo perfectiora sunt et bonitatum ejus susceptiora quam ea, quae distant ab ipso.

Möglichkeit nach Existirende ohne Bewegung zur Wirklichkeit gelange, da die Bewegung ja die Verwirklichung des nur der Möglichkeit nach Existirenden ist. Es ist demnach durchaus unvernünftig, dass die erste Materie die Wirkung des Ersten ohne Bewegung in sich aufnehme, und doch von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen soll[1]). 4. Dasjenige, was mehr und in Bezug auf Mehreres der Möglichkeit nach existirt, kann der Güte des Ersten nicht durch eine, sondern nur durch mehrere Bewegungen theilhaftig werden. Die erste Materie aber ist mehr als alles Andere nur der Möglichkeit nach und von der Wirklichkeit am Weitesten entfernt; es ist demnach unmöglich, dass sie der Güte des Ersten oder dessen Wirkung ohne irgendwelche Bewegung theilhaftig werde[2]). 5. Es widerstreitet aller Philosophie, dass das Erste durch den Willen wirke. Im Begriff des Ersten liegt es nämlich, durch sich selbst und durch sein Wesen zu wirken, ohne von Irgendeinem zum Wirken determinirt zu werden. Wenn es durch ein Vermittelndes wirkt, kann es nicht mehr das Erste sein[3])

Dazu kommt noch ein anderes Argument. Nach der Lehre des Aristoteles, der sich auch Alpharabi, Avicenna und Averroes anschliessen, kann aus dem Einen und Einfachen immer nur Eines

---

[1]) Ibidem. Tertia ratio est, quod intelligi non potest, quod potentia existens ad actum sine motu perveniat ad ipsum, cum motus non sit actus existentis in potentia. Irrationale ergo est penitus, quod materia prima actum primi sine motu suscipiat et tamen de potentia exeat ad actum.

[2]) Ibidem. Quarta ratio est, quod id, quod plus et ad plura est in potentia, non uno motu, sed pluribus participat bonitatem primi, maxime autem in potentia est prima materia et ab actu remotissima; impossibile est ergo, quod nullo motu participet bonitatem primi sive actum ejus, quem vocat primum factorem.

[3]) Ibidem. Quinta ratio est, quod contra omnium philosophiam est, quod dicit principium agere voluntate; de ratione enim primi est per se et per essentiam suam agere absque omni eo, quod determinat ipsum ad actionem, et si per medium agat, jam non erit primum. Vgl. Metaph. XI tr. 2 cap. 15 (III pag. 380), wo Albert von Avicebrons Lehre, betreffend das Eingehen der ersten Materie in die Substanz der Intelligenz, sagt: Et iste est error ex maxima philosophiae ignorantia proveniens, und seine Polemik mit den Worten schliesst: Et ideo iste error fugiendus est ab omni homine, quia liber ille fere in omnibus invenitur erroneus.

hervorgehen. Von Avicebron werden dagegen zwei Dinge eingeführt, von denen nicht eines durch Vermittlung des anderen entströmt ist, nämlich die erste Materie und die erste Form, denn weder macht die erste Materie die Form zur Form, noch die erste Form die Materie zur Materie. Demnach müsste es zwei gleich erste Dinge geben, was dem Verstande unfassbar ist[1]).

Ebenso wenig stichhaltig ist die Argumentation Avicebrons, dass die intelligibelen Dinge, weil auch in ihnen die der Materie zukommenden Bestimmungen, wie das Aufnehmen, Tragen und Haben der Form anzutreffen seien, in gleicher Weise wie die körperlichen Dinge aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssten[2]). Denn selbst zugegeben, dass jene Bestimmungen auch in den intelligibelen Dingen vorhanden seien, so ist ihr Sein in den intelligibelen Dingen doch nur gleichen Namens mit ihrem Sein in der Materie, was noch durchaus kein Beweis dafür ist, dass die Natur des Seins in ihnen dieselbe sei[3]). In der That

---

[1]) Ibidem. Adhuc fortissime objicitur, quia ab uno simplici non est nisi unum. Haec enim propositio scribitur ab Aristotele in epistola, quae est de principio universi esse, et ab Alpharabio et ab Avicenna et ab Averroe suscipitur et explanatur. Hac autem propositione Avicebron duo quaedam, quorum neutrum mediante alio fluit, inducuntur, scilicet forma prima et materia prima. Materia autem prima formam non facit formam, similiter forma prima materiam non facit materiam et sic aeque primae sunt, quae non capit intellectus. Vgl. oben S. 63 Anmerk. 1.

[2]) Die Lehre von der Zusammensetzung auch der intelligibelen Substanzen aus Materie und Form scheint damals auch im Kreise der Dominikanerschule viele Anhänger gefunden zu haben, wie aus folgender Stelle hervorgeht. De anima III tr. 3 cap. 14 (III pag. 171). Dicit autem Avicenna, quod anima habet individuum proprium, licet naturam ejus et nomen ejus ignoramus. Sed cum individuum sit materia, oportet, quod illud individuum esset materia incorporea in anima existens et per formam, quae non est corporis perfectio, et hoc concedunt plerique inter socios nostros. Vgl. Thomas von Aquino, Comment. in Sent. II dist. 3 qu. 1 artic. 1. Quidam enim dicunt, quod in omni substantia creata est materia et quia omnium est materia una. Et hujus positionis auctor est Avicebron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur. Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino (Götting. 1891) S. 17 Anmerk. 2.

[3]) De caus. et process. Ibidem (V pag. 534). Praeterea quod dicit Avicebron de proprietatibus materiae, quae sunt recipere, sustinere et habere formam . . . non subtiliter dictum est, ut patet . . . Haec enim si conce-

ist auch, wie Albert an verschiedenen Stellen ausführt, die Substanz in den geistigen Dingen ganz anders als in den körperlichen. Wäre dies nicht der Fall, so käme man zu der absurden Konsequenz, dass, wie man von der Materie wegen der in ihr subsistirenden Formen sagt, dass sie weiss, warm, Stein oder Holz sei, dies auch von der geistigen Natur wegen der in ihr subsistirenden Begriffe dieser Formen behaupten könnte[1]). Die Materie kann auch aus dem Grunde kein konstitutives Princip der intelligibelen Substanzen sein, weil die intelligibelen Substanzen absolute Formen sind, und was absolute Form ist, in keiner Weise

---

dantur esse intelligibilia, aequivoce dicuntur esse intelligibilia et in materia, ut Aristot. vult in tertio de anima. Per hoc autem, quod aequivoce est in multis, non probatur, quod una sit natura illorum, quae est in omnibus illius. De anima III tr. 2 cap. 9 (III pag. 140). Amplius autem dictum illud non fulcitur ratione sufficienti, quoniam idem ens in multis non causatur ab uno, quod primum est in illis, nisi univoce sit unum in multis, substare autem et esse in potentia ad formas non univoce est in intellectu et in materia, sicut Aristot. dicit et nos inferius demonstrabimus, et ideo ratio Avicebron non procedit. De anima III tr. 2 cap. 13 (III pag. 146). Si autem illa subtilius considerantur, satis patet aequivoce dici potentiam passivam de materia et intellectu possibili, et tunc destructum est fundamentum, super quod Avicebron in libro fontis vitae totam suam fundat intentionem. Aehnlich argumentirt auch Thomas von Aquino gegen Avicebron. Vgl. Guttmann, Thomas v. A. S. 18 Anmerk. 2.

[1]) Summ. theol. II tr. 1 qu. 4 m. 1 art. 1 part. 2 (XVIII pag. 38). Ad rationem Avicebron dicendum, quod non procedit eo, quod sustinere et substare aequivoce dicitur in spiritualibus et corporalibus. Non enim substantia spiritualis eadem ratione substat illuminationibus, gratiis et theophaniis, quam materia substat formis naturalibus, accidentalibus et substantialibus. Si enim sic esset, tunc, sicut materia denominatur a forma, cui substat, et dicitur alba, calida, lapis et lignum et sic de aliis, ita natura spiritualis a qualibet forma, quae per intentionem est in ea, denominaretur et diceretur alba, calida, lapis et lignum, quod falsum est. De anima, Ibidem (pag. 146). Adhuc autem secundum hoc ex intellectu et intelligibili efficeretur unum, sicut ex materia et forma est unum, igitur per intelligibile specificaretur intellectus et determinaretur ad ens naturae et sic aliquando esset lapis, aliquando lignum, quod est admodum absurdum. Et ideo dictum Avicebron dubia de intellectu inducta solvere non potest nec mens hominis ejus dictis acquiescere potest.

Materie sein kann[1]). Die Potentialität des Intellekts ist auch von der der ersten Materie durchaus verschieden, denn während in der Materie die individuellen Formen von den in ihr existirenden potentiellen Formen ungetrennt sind, sind sie im Intellekt von einander getrennt[2]). Wäre die Intellektualität die erste die Materie determinirende Form, so müsste ferner, da das Erste in dem Späteren fortbesteht, die Intellektualität sich auch auf die Körperlichkeit, die Kontrarietät und alle weiteren Daseinsformen übertragen, was offenbar falsch ist[3]). Es kann auch nicht sein, dass das potentielle Vorhandensein der Formen im Intellekt hinreiche, die Erkenntniss zu Stande zu bringen, denn dann müssten wir, da die Formen potentiell im Intellekt immer vorhanden sind, sie auch immer erkennen. Es bedürfte in diesem Falle auch nicht des den Intellekt in Bewegung setzenden Bildes, noch der die sinnlichen Formen aufnehmenden Sinneswahrnehmung, um zur universellen Vorstellung zu gelangen[4]). Endlich kann die

---

[1]) De anima, Ibidem (pag. 140). Haec autem scientia nequaquam stare potest, non enim potest dici, quod id, quod absolute est forma, quod hoc sit aliquo modo materia, anima autem rationalis in se et omnes potentiae ejus sunt absolutae formae et omnibus naturalibus formis nobiliores, non igitur potest dici, quod sit materia aliquo modo.

[2]) De intellectu et intelligibili I tr. 1 cap. 6 (V pag. 244). Hoc enim dictum erroneum est et omnibus Peripateticis: nullo enim modo intellectus est potentia omnia, sicut materia prima est potentia omnia, quia formae individuae secundum esse materiale non separatum sunt illae, quae sunt potentia in materia, formae autem, quae potentia sunt in intellectu, sunt universales separatae ab individuantibus et praecipue a materia, non hic et nunc, sed ubique et semper existentes.

[3]) De anima, Ibidem (pag. 140). Amplius formae determinantes materiam sunt ordinatae ita, quod prima remanet in secunda et secunda in tertia. Si igitur intellectualitas est prima forma determinans materiam, illi debet addi tertia, quae est corporeitas, et quarta, quae est contrarietas, et sic ulterius, hoc autem videmus non esse verum. Metaph. XI tr. 2 cap. 15 (III pag. 380). Si ergo intellectus est forma recepta in materia, oportet, quod quaelibet forma posterius recepta ab intellectu secundum esse sit in intellectu et distinguat intellectum et dividat ad species divisas, quod est absurdum.

[4]) De anima, Ibidem (pag. 140). Amplius autem, si solum hoc sufficit ad intelligere, quod est esse formas secundum potentiam in intellectu, cum potentia semper sit in intellectu, semper omnium formas intelligimus. Adhuc autem secundum hoc non phantasmate indigemus movente intellectum nec sensu accipiente formas sensibilium, ex quibus universale elicitur.

Materie durch ein ihrer Natur und Gattung Angehörendes auch keine Form in sich erzeugen, wie das der Intellekt kann, indem der wirkende Intellekt die Formen in der intellektuellen Seele hervorbringt[1]).

Gegen die Emanationslehre, welche nach Avicebron eine Erklärung dafür bieten soll, wie aus der Einheit des ersten Princips die Vielheit der Dinge entstanden sei, erhebt Albert den Einwand, dass Avicebron nirgends nachgewiesen habe, auf welche Weise sich vermittelst der Emanation die Vollkommenheit des ersten Princips den anderen Dingen mittheile. Denn ob auch das erste Princip in Folge seiner Einfachheit die Dinge durchdringen mag, so bleibt es doch ein in seinem Sein und Wesen Gesondertes, und ebenso ist auch das in ihm Seiende etwas Gesondertes. Von dem aber, was ein in sich gesondertes Sein hat, kann keine Wirkung auf ein Anderes ausgehen. Wenn Avicebron aber behauptet, dass das Zweite seinen Grund immer im Ersten habe und von ihm gehalten werde, wie der Mensch im Thier, das Thier im Lebenden, das Lebende in der Substanz und die Substanz im Seienden, und dass auf diese Weise das Erste sich über die Gesammtheit der Dinge ausdehne, so ist dies völlig unzutreffend, da ja das Erste sich dann ebenso in den Dingen specificiren würde, wie z. B. das Thier im Menschen. Auch würde das Erste in den ihm folgenden Dingen wie die Potenz in der Wirklichkeit sein, was mit dem Begriff des ersten Princips unvereinbar ist[2]).

---

[1]) De intellectu (V pag. 244). Adhuc autem materia non facit formas esse in seipsa per aliquid, quod sit ejusdem naturae et generis cum materia. Intellectus autem habet aliquid sui, intellectum videlicet agentem, qui facit formas in anima intellectuali.

[2]) De caus. et proc. I tr. 4 cap. 3 (V pag. 554). Quod autem dicit Avicebron, valde debiliter est probatum. Per hoc enim, quod dicimus primum principium penetrare per omnia propter sui simplicitatem, non determinatur ratio, qua ostendatur, qualiter bonitas fluens ab ipso efficitur in alio. Quantumcunque enim penetraret, semper distinctum est per esse et essentiam. Quod autem est in eo, quod distinctum est, distinctum habet esse in ipso. Per hoc autem, quod habet distinctum esse, non efficitur in alio. Patet ergo, quod valde imperfectum est dictum hominis istius. Si forte dicere velit, sicut et dicit, quod secundum semper fundatur in priori et sustentatur, sicut homo in animali et animal in vivo et vivum in

Ebenso unannehmbar ist die Emanationslehre wegen der sich aus ihr ergebenden Konsequenzen, von denen besonders die folgende hervorzuheben ist. Nach dieser Lehre würde nämlich das, was im Ersten Substanz ist, im Zweiten Accidenz sein, was absurd ist, da dasselbe nicht das eine Mal Substanz und das andere Mal Accidenz sein kann. Nicht minder widersinnig ist die Behauptung, dass dasjenige, was in den intellektuellen Sphären intellektuell existirt, in den materiellen Sphären materiell existiren soll, wobei er unter den intellektuellen Sphären die Vollkommenheiten versteht, die ohne Emanation in den ersten Dingen vorhanden sind, und unter den materiellen Sphären die Wirkungen der aus den ersten Dingen hervorgehenden Emanationen im Bereich der materiellen Dinge[1]).

Endlich kann sich Albert auch mit Avicebrons Lehre vom Willen durchaus nicht befreunden. Der Wille im hergebrachten Sinne des Wortes, so meint er, kann nicht das erste Princip des

---

substantia et substantia in ente, et sic omnia sunt in primo prachabita et primum extendit se per omnia, valde inconveniens dictum est, quia secundum hoc primum specificaretur et numeraretur in omnibus, sicut ens in substantia et substantia in vivo et vivum in animali et animal in homine, quod nullo modo convenit primo principio. Praeterea primum in sequentibus semper est ut potentia in actu. Quod autem primum principium in sequentibus sit sicut potentia in actu, valde perverse est dictum. Vgl. Phys. I tr. 3 cap. 11 (II pag. 42). Istam viam sequens Avicebron vult, quod sicut est in inferioribus et superioribus, quod inferiora sunt in potentia superiorum via rationis, ita superiora secundum naturae ordinem sunt potentiae ampliores et possunt super inferiora et inferiora sunt in eis secundum quemdam modum . . . Et nos quidem hic non habemus loqui de his sed in scientia divina, nisi pro tanto, quod dicit omnium naturam esse unam. Huic enim non omnes concordaverunt Peripatetici etc.

[1]) De caus. et proc. I tr. 4 cap. 4 (V pag. 555). Adhuc autem in fonte vitae dicit Avicebron, quod accidens et substantia fluunt ab eodem et mirabilia cogitur concedere inconvenientia. Quorum unum est et primum, quod id, quod substantiale est uni, scilicet primo, accidentaliter est alteri, scilicet secundo, ita scilicet, quod in primo sit substantia, in secundo sit accidens, quod absurdum est, quia quod substantia est uni, nulli est accidens. Loquitur autem metaphysice peccans in problematibus et dicit, quod quicquid est in sphaeris intellectualibus intellectualiter, est in sphaeris materialibus materialiter, sphaeras intellectuales vocans bonitates priorum sine processione, materiales effectus primarum processionum in materialibus.

Alls sein, denn der Wille als solcher wird auf verschiedene Weise veranlasst, Verschiedenes zu wollen; es ist aber ganz unsinnig, dass das erste Princip durch Verschiedenes veranlasst werde, Verschiedenes zu wirken[1]). Das durch den Willen Wirkende hat ferner vor sich ein Anderes, das durch sein einfaches Wesen wirkt; demnach kann das Wirkende, welches das Princip des gesammten Seins ist, nicht durch den Willen wirken[2]). Wenn es überhaupt ein Mittleres zwischen dem Ersten und den Dingen gäbe, so müsste dies der universell wirkende Intellekt als das die Form verleihende Princip und nicht der nur gebietende Wille sein[3]).

4. Maimonides.

Der fortschreitende Einfluss, den die religionsphilosophischen Anschauungen des Moses Maimonides auf die christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts ausübten, hängt auf das Engste mit dem Umschwung zusammen, den bereits Alexander von Hales und

[1]) De causis et proc. I tr. 1 cap. 6 (V pag. 534). Adhuc improbatum est, quod voluntas ut voluntas accepta universi esse non potest esse principium primum. Voluntas enim ut voluntas diversimode disponitur ad volendum diversa, diverse autem ad agendum per diversa disponi primum principium penitus absurdum est.

[2]) Ibidem. Adhuc agens per voluntatem ante se habet agens aliud, quod est agens per essentiam simplicem, agens ergo, quod est principium universi esse, non est agens per voluntatem.

[3]) Ibidem. I tr. 3 cap. 4 (V pag. 550). Sed mirabile videtur, quod iste dictorum suorum nullam attendit rationem. Si enim rationem nominum sequamur et ordinem intelligendi, voluntas non potest esse primum nec operi proximum. Primum enim et operi proximum, in quo primi est potentia agendi, est illud, quod dat formam operi, et non illud, quod jubet et praecipit opus fieri; lumen autem intellectus universaliter agentis est forma operis opus determinans ad rationem et formam, voluntas autem non est nisi praecipiens, ut fiat. Intellectus ergo universaliter agens potius debet esse medium, si medium est, quam voluntas. Adhuc in dictis omnium philosophorum constat, quod facta omnium sunt in primo sicut artificiata in arte, ars autem essentiale principium est artificiorum ex sua forma dans artificiato nomen et rationem, voluntas autem in artifice non est [nisi] sicut praecipens

Wilhelm von Auvergne in der Scholastik angebahnt hatten, und der durch Albertus Magnus weiter fortgeführt und auf einen Höhepunkt gebracht wurde, welcher nur noch von seinem grösseren Schüler, Thomas von Aquino, übertroffen wurde. War es schon bei den Vorgängern Alberts die erweiterte Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles, durch welche dieser Umschwung in erster Reihe beeinflusst wurde, so gilt dies in noch viel höherem Maasse von Albert selbst, der durch seine Kommentare zu fast sämmtlichen Schriften des Aristoteles und durch deren umfassende Verwerthung in seinen selbständigen Arbeiten wesentlich dazu beigetragen hat, dem Aristotelismus zu einer herrschenden Stellung in der Theologie seiner Zeit zu verhelfen. Es ist allerdings anzuerkennen, dass Albert sich trotz alledem der Lehre des Aristoteles gegenüber eine grössere Unabhängigkeit bewahrt hat, als dies bei den von ihm so vielfach benutzten arabischen Auslegern des Aristoteles, besonders bei Avicenna und Averroes, der Fall ist. Während diese in dem Aristotelismus, der sich freilich bei ihnen in manchen Punkten als durch neuplatonische Anschauungen beeinflusst darstellt, den Inbegriff aller philosophischen Wahrheit erblickten und ihm deshalb unbedingte Gefolgschaft leisteten, hält sich Albert bei aller Autorität, die er dem Aristoteles zugesteht, doch auch ihm gegenüber zu einer selbständigen Prüfung berechtigt, und er nimmt keinen Anstand, seinen Lehren in gewissen Fällen mit aller Entschiedenheit zu widersprechen. So glaubt er z. B. in Betreff der Lehre von der Ewigkeit der Welt und ebenso in Betreff der Ansicht, dass sich Gottes Allwissenheit und Vorsehung nicht auf die individuellen Wesen der sublunarischen Welt erstreckten, dem Aristoteles nachdrücklich entgegentreten zu müssen[1]). Allein diese Unabhängigkeit ist doch nicht ganz sein eigenes Verdienst. Vielleicht ist M. Joël in seinen

---

opus. Prius ergo se habet ars ad artificiata quam voluntas. Si ergo medium poni debeat, potius intellectus agens ponitur quam voluntas. — Bei dieser Argumentation geht Albert freilich von der herkömmlichen Vorstellung des Willens aus und nicht von der originellen Fassung, die Avicebron der Lehre vom Willen gegeben hat.

[1]) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II S. 389; Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875, S. 81 fg.

Bemühungen, die Abhängigkeit des Albertus Magnus von Maimonides nachzuweisen[1]), in einzelnen, minder erheblichen Punkten zu weit gegangen. Aber im Wesentlichen werden wir doch dem Ergebniss seiner mit bewundernswerthem Scharfsinn geführten Untersuchung unsere Zustimmung nicht versagen können. Will man den Einfluss des Maimonides auf Albert richtig würdigen, so muss man diejenigen Punkte in's Auge fassen, in denen der offenbarungsgläubige Theologe mit den Lehren des Aristotelismus in Konflikt zu gerathen droht. Es giebt Schriften, in denen uns die Namen der arabischen Aristoteliker auf jeder Seite begegnen, während der des Rabbi Moyses Aegyptius, wie Albert den Maimonides zu bezeichnen pflegt, entweder gar nicht oder doch nur ganz vereinzelt erwähnt wird. Das sind die rein philosophischen oder naturwissenschaftlichen Schriften, in denen nur der Aristoteliker zu Worte kommt. Hier, wo sich Albert auf eine Reproduktion der zu Grunde gelegten aristotelischen Schriften beschränkt, bot sich ihm nicht so häufig die Gelegenheit dar, auf Maimonides hinzuweisen. Denn im Gegensatz zu Albert will Maimonides in seinem „Führer" kein vollständiges, über alle Theile der Philosophie sich erstreckendes System zur Darstellung bringen, weil er philosophisch gebildete Leser im Auge hat, von denen er voraussetzen darf, dass sie mit Allem, was die wissenschaftliche Literatur seiner Zeit darbiete, wohl vertraut seien[2]). Von dem Bestreben ausgehend, die durch die Zeitphilosophie, das ist der Aristotelismus, Beunruhigten und in ihrem Glauben schwankend Gewordenen wieder zu demselben zurückzuführen[3]), beschränkt er sich auf eine Erörterung derjenigen Fragen, in denen der überlieferte Glaube durch die Philosophie bedroht erscheint, um entweder einen Ausgleich zwischen beiden herbeizuführen, oder wo dies nicht angängig ist, die Berechtigung der Glaubenslehren auch

---

[1]) Vgl. Joël, Verhältniss Albert des Grossen zu Maimonides, Breslau 1863, wiederabgedruckt in dessen Beiträgen zur Gesch. der Philosophie, Breslau 1876. Etwas unwirsch wird Joël abgewiesen von G. v. Hertling, Albertus Magnus, Festschrift, Köln 1880, S. 26 Anmerk. 1.

[2]) Vgl. More II cap. 2 (Guide II S. 49 fg.); II cap. 14 (Guide II S. 114).

[3]) Vgl. More Einleit. (Guide I S. 5 fg.)

gegenüber den ihnen widersprechenden Lehren der Philosophie nachzuweisen. In der Erörterung dieser Fragen, die auch dem bibelgläubigen christlichen Theologen besonders am Herzen liegen mussten, werden wir aber Albert vielfach in den Spuren des Maimonides wandeln sehen. Was Albert etwa sonst noch dem Maimonides entlehnt hat, fällt dem gegenüber weniger ins Gewicht. In den allgemein philosophischen Fragen wird z. B. der Einfluss der Araber viel höher als der des jüdischen Philosophen anzuschlagen sein. Wo es sich aber darum handelt, das Gebiet des Glaubens von dem der Philosophie abzugrenzen, gegenüber der Autorität des Aristoteles den Standpunkt des Bibelglaubens zu vertheidigen, da bot sich Maimonides als der einzige, dem abendländischen Theologen zugängliche Schriftsteller dar, der eine Lösung dieser Aufgabe versucht hatte und dem daher auch Albertus Magnus in vielen Punkten gefolgt ist. Als der erste grosse Theologe des Dominikanerordens hat Albert auch darin einen maassgebenden Einfluss auf seine Nachfolger ausgeübt. Fassen wir die beiden Schulen, in denen sich das wissenschaftliche Leben jener Zeit konzentrirte, die des Dominikaner- und die des Franziskanerordens, in ihrem Verhältniss zu den Vertretern der jüdischen Philosophie ins Auge, so finden wir bei den Dominikanern den Einfluss des Maimonides überwiegend, während sich die Franziskaner mehr an Gabirol oder Avicebron anschliessen, dessen Lehren von den Theologen des Dominikanerordens fast durchweg abgelehnt werden.

A. Die Lehre von Gott. Physikalisches.

Wir beginnen unseren Nachweis der Beziehungen Alberts zu Maimonides mit der Gotteslehre. Was Alberts Beweise für das Dasein Gottes betrifft, so lässt sich eine Abhängigkeit von Maimonides in diesem Punkte nicht mit Bestimmtheit behaupten[1]). Wenn Albert neben dem ontologischen Beweis des Anselmus und

[1]) Vgl. dagegen Joël S. IX A. 1.

den von den Kirchenvätern Ambrosius und Augustin übernommenen Beweisen unter Anderem auch von der Bewegung der Welt ausgeht und aus ihr auf das Dasein eines unbewegten Bewegers, d. i. Gottes, schliesst[1]), so braucht er zu diesem auf Aristoteles zurückgehenden Beweis nicht erst von Maimonides die Anregung empfangen zu haben. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit ist es auf eine Beeinflussung durch Maimonides zurückzuführen, wenn Albert lehrt, dass Gott als das unendliche Princip aller Dinge und wegen der unendlichen Fülle seines Lichts über alle begreifende Erkenntniss erhaben sei, dem Lichte der Sonne vergleichbar, das wegen seiner Immensität nicht wahrgenommen werden könne[2]). Ausdrücklich beruft er sich anf Maimonides an mehreren Stellen, wo es sich um die Frage handelt, inwiefern eine Erkenntniss Gottes durch negative Attribute erreichbar sei[3]). Ebenso lehrt Albert in Uebereinstimmung mit Maimonides, dass, wenn gewisse Attribute von Gott und von den geschöpflichen Dingen prädicirt werden, dieselben von Gott in ganz anderem Sinne als von den geschöpflichen Dingen zu verstehen seien[4]). Weil Gottes Wesen

---

[1]) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 18 m. 1 (XVII pag. 65); Metaph. XI tr. 2 cap. 1 (III pag 364—65.)

[2]) Summ. th. I tr. 3 qu. 13 m. 1 (XVII pag. 31). Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis, et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu, ita et intellectus divinus secundum excellentiam qua excellit in seipsa, et secundum potestatem, qua illustrare potest super omnia, etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi non potest ab intellectu creato. Vgl. More I cap. 59 (Guide I S. 252).

[3]) De caus. et process. II tr. 2 cap. 9 (V pag. 593). Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio restringitur ad cogniti naturam, iste alius modus est cognitionis. Comment. in Sent. I dist. 28 artic. 2 (XIV pag. 427). Si forte dicas, quod negatio facit innotescere, ut dicit Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum, praecipue in divinis etc. Comment. in Dionys. De caelesti hierarchia cap. 2, 7 c. (XIII pag. 21). Vgl. More 1 cap. 58 (Guide I S. 242 fg).

[4]) De caus. et proc. I tr. 3 cap. 6 (V pag. 551). Propter quod non est univoce praedicatio, quando haec de primo et de secundis praedicuntur . . . Ex hoc fit, quod non una ratione praedicatur de causa et causato, sed ratione, qua praedicatur de causato, negatur de causa, et in ratione, qua praedicatur de causa, negatur de causato. Vgl. More I cap. 56 (Guide I S. 228 fg).

unerkennbar ist, so kann er, wie Albert lehrt, seinem vollen Wesen nach auch mit keinem Namen ausgedrückt werden. Unter allen Namen aber, die Gott beigelegt werden, ist, wie er mit Berufung auf Maimonides sagt, der unaussprechliche Gottesname, d. i. das Tetragramm, der zutreffendste, weil in ihm das reine Sein Gottes ohne jede andere Bestimmung zum Ausdruck kommt[1]).

Der von ihm fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen Emanationslehre, die, dem Neuplatonismus entstammend, von Alfarabi und Ibn Sîna wieder aufgenommen wurde, tritt Maimonides entgegen, weil sie, indem sie Alles mit Naturnothwendigkeit und in stufenweiser Aufeinanderfolge aus Gott hervorgehen lasse, keine Erklärung dafür biete, wie aus dem ersten und einfachen Princip die Vielheit und Mannigfaltigkeit hervorgegangen sei. Dieser Schwierigkeit, meint Maimonides, könne man nur dann entgehen wenn man ein mit Absicht und in freier Willensthätigkeit wirkendes Wesen annehme, das Alles gemäss seiner unerforschlichen Weisheit gemacht und bestimmt habe[2]). Albert dagegen glaubt dass Maimonides diese Behauptung nur aus einer theologisirenden Tendenz heraus aufgestellt habe und dass sich die Ansicht des Maimonides sehr wohl mit der Emanationslehre der alten Peripatetiker vereinigen lasse[3]). Zustimmend führt Albert die

---

[1]) Comment. in Sent. I dist. 2 cap. 14 (XIV pag. 42). Et nota, quod propter simplicem intellectum entis creati, ut dictum est, dicit Rabbi Moyses in libro de duce neutrorum, quod: Qui est, est nomen ineffabile Dei et praecipuum inter omnia nomina, quia hoc nominat, quod ipse verissime est simpliciter sine additione aliqua. Vgl. über die Gottesnamen und speciell über das Tetragramm oder den Schem Hamphorasch More I cap. 61 (Guide I S. 267 fg.)

[2]) More II cap. 22 (Guide II S. 174—178).

[3]) De caus. et proc. II tr. 1 cap. 6 (V pag. 568). Hoc ergo modo secundum antiquos Peripateticos causatur numerus et ordo entium: differentia enim intelligendi causat numerum, distantia vero processuum et fluxuum est causa ordinis primarii ad secundarium. Rabbi Moyses autem ivit contra hanc viam theologizare volens: dixit enim sapientiam causae primae causam esse numeri et ordinis rerum, quod mirabile videtur. Quamvis enim dicat Aristoteles, quod sapientis est ordinare et ordinari, tamen hoc verum est de ratione, quae concipit rationes ordinatorum, quae non uno modo se habent ad ordinata. Talis autem non est sapientia primae causae, quae non causatur a ratione ordinatorum, sed ab ea uno modo se habente constituuntur

Ansicht des Maimonides an, dass die Weisheit Gottes die vornämlichste Ursache für die Stufenfolge und Ordnung der Dinge sei. Die Fülle des Guten in Gott und seine Bereitschaft, dasselbe mitzutheilen, ist nämlich so gross, dass keines der Dinge es in dem Maasse, als es in Gott ist, aufnehmen konnte; deshalb habe Gottes Weisheit die Dinge nicht in gleichem Abstand von sich, sondern in einer gewissen Stufenfolge und in verschiedenen Abständen geschaffen, damit jedes nach seiner Fähigkeit an der göttlichen Güte theilhabe und keines von dem göttlichen Sein ausgeschlossen sei, das sonst nicht die universelle Ursache aller Dinge wäre[1]).

Wir schliessen hier noch Einiges an, was dem Gebiet der Physik, im aristotelischen Sinne, angehört. Zustimmend beruft sich Albert auf die Ansicht des Maimonides, dass in allen natürlichen Dingen ein vierfaches Verhalten der Materie zu unterscheiden sei, und zwar vor der Determinirung durch die Form, durch die formative Kraft angezogen der Form zueilend, mit der Form vereinigt und endlich durch die Quantität bestimmt[2]). Von allen

---

ordinata, et cum uno modo se habeat, adhuc remanet quaestio, quae sit causa ordinis et numeri . . . . Et ideo quod dicit Rabbi Moyses ad idem redit, quod dixerunt antiqui Peripatetici. Aliter enim est sapientia in agente per sapientiam, et aliter in sapiente concipiente rationes eorum, quae sapit.

[1]) De caus. et proc. II tr. 4 cap. 2 (V pag. 633). Cujus (primi boni) gradus et ordinis, ut dicit Moyses Aegyptius, sapientia lumine suo determinans universa et reductionem eorum in unum potissima est causa. Tanta enim est largitas primi et tanta nobilitas et tanta amplitudo bonitatum ejus, quod nihil secundorum capere posset eas, secundum quod in ipso sunt, et propterea sapientia prima non produxit res ex aequo distantes ab ipsa, sed secundum ordinem procedentium et gradus minus et magis distantium, ut omnis capacitas rerum impleatur bonitate divina et nihil eorum sit, quod esse divinum non participet secundum uniuscujusque propriam analogiam. Ibidem cap. 12 (pag. 638). Causa enim prima non est tantum producens res, sed gradus et ordines rerum praedeterminat, ut dicit Moyses Aegyptius, nisi enim omnium capacitatem impleret, non esset dives majus omnibus, nec esset causa universalis. Dafür weiss ich keine Belegstelle aus dem More des Maimonides.

[2]) Comment. in Sent. III dist. 31 artic. 2 (XV, 2 pag. 325). Quia omnis materia rei naturalis quatuor modis se habet, ut dicit Rabbi Moyses in duce neutrorum, scilicet aliter extra formam terminantem et aliter currens

Accidentien der Substanz, lehrt er mit Maimonides, ist die Quantität als die erste zu bezeichnen[1]). Auf Maimonides als auf seinen Gewährsmann beruft er sich für die Ansicht, als deren Urheber Maimonides selbst den Aristoteles bezeichnet, dass das Leiden dem Wesen der Materie zukomme[2]). Ebenso wird Maimonides citirt für eine dem Aristoteliker so geläufige Lehre wie die, dass alles Zusammengesetzte ein Körper sei[3]), und dass alle Bewegung in der natürlichen oder der Niederwelt auf die Bewegung des Himmels zurückzuführen sei[4]). Unter den Gründen, warum die Sonne mehr wärmt als andere Sterne, beruft er sich auch auf den von Maimonides angegebenen, dass die Sonne, ihrer Natur nach warm und trocken, die Feuersphäre in Bewegung setze[5]). Zur Lehre von der Weltschöpfung möge folgende Bemerkung überleiten. Wie Augustin, sagt Albert, so habe auch Maimonides und andere Philosophen,

---

ad ipsam, quando jam trahitur a virtute formativa et aliter formata et aliter consolidata in quantitate perfecta. Auch dafür ist mir kein Beleg bekannt.

[1]) De praedicam. tr. 3 cap. 1 (I pag. 122). Inter praedicabilia, quae sunt de natura accidentium substantiae, primum occurrit praedicabile, quod est quantitas eo, quod hoc immediate sequitur, ut dicit Rabbi Moyses. Das gründet sich darauf, dass Maimonides More II Einleit. Prop. 22 (Guide II S. 20) unter den Accidentien die Quantität zuerst anführt.

[2]) Poster. II tr. 2 cap. 10 (I pag. 631). Ex materia, hoc est subjectum, et principia subjecti sunt, ex quibus oritur passio. Dicit enim Rabbi Moyses, quod verius dicitur materialis, quae est in corpore vel in materia vel ex materia sicut subjecto et origine. Vgl. More I cap. 28 (Guide I S. 96—97).

[3]) Summ. de creat. I tr. 4 qu. 21 art. 1 (XIX pag. 81). Praeterea dicitur in libro ducis neutrorum cap. de uno Deo, quod omne compositum est corpus. Ibidem II tr. 1 qu. 38 art. 4 (pag. 185). Vgl. More II Einl. Prop. 22 (Guide II S. 20); das. II cap. 1 (Guide II S. 46). Die Bezeichnung caput de uno Deo, die mehrmals vorkommt, bezieht sich auf den zweiten Theil des „Führers", der, wie allerdings auch die anderen Theile, die Ueberschrift trägt: „Im Namen des Ewigen, des Gottes des Alls".

[4]) Comment. in Sent. I dist. 37 artic. 24 (XIV pag. 586). Dicit enim philosophus Rabbi Moyses, quod omnis motus hujus naturae reducitur ad motum caeli, qui fecit moveri hanc naturam. De caelo et mundo I tr. 4 cap. 1 (II pag. 57). Vgl. More I cap. 72 (Guide I S. 361) u. a. O.

[5]) Meteor. I tr. 1 cap. 11 (II, 2 pag. 10). Secunda causa est, quam dat Rabbi Moyses, quod sol natura sua calidus est et siccus et habet movere sphaeram ignis. Vgl. More II cap. 10 (Guide II S. 85).

die die Zeitlichkeit der Schöpfung annahmen, sich doch zu der Ansicht bekannt, dass alle Dinge gleichzeitig geschaffen seien [1]).

B. Die Lehre von der Schöpfung.

Am Schärfsten tritt der Gegensatz zwischen dem Standpunkt der Bibel und den Lehren der aristotelischen Philosophie in der Auffassung des Schöpfungsproblems hervor. Was dem Bibelgläubigen die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt unannehmbar macht, das ist, wie Maimonides einmal ausführt [2]), mehr noch als die Rücksicht auf die Bibelstellen, in denen von einer zeitlichen Schöpfung die Rede ist, die Unvereinbarkeit jener Lehre mit der Weltanschauung und der Gottesidee des Judenthums. Die in den biblischen Texten liegende Schwierigkeit liesse sich vermittelst der allegorischen Schrifterklärung allenfalls überwinden, ebenso gut, wie es mit denjenigen Schriftstellen geschehen ist, die ihrem Wortlaute nach zu einer körperlichen Vorstellung des göttlichen Wesens führen würden. Allein während in diesem Falle eine Umdeutung der Bibelstellen als eine unabweisbare Forderung angesehen werden musste, weil die Beilegung körperlicher Eigenschaften mit dem Gottesbegriff des Judenthums unvereinbar wäre, würde das gleiche Verfahren, zu Gunsten der Lehre von der Weltewigkeit auf diejenigen Bibelstellen angewendet, die von der Zeitlichkeit der Schöpfung reden, gerade umgekehrt zu einer Untergrabung der Grundlagen der jüdischen Religion führen, weil mit der Annahme der Weltewigkeit Gott eine Gebundenheit an das Naturgesetz beigelegt werde, als deren Konsequenz sich eine Verwerfung des Glaubens an die Wunder und und an die Möglichkeit einer Offenbarung ergebe. So sehen wir den jüdischen Denker vor die Nothwendigkeit gestellt, sich mit den kosmologischen Theorieen der „Philosophen“ und in's Be-

[1]) Comment. in Sent. II dist. 12 artic. 1 (XV pag. 129). His et ejusmodi rationibus consentit Augustinus, et etiam quidam philosophi ponentes mundum incepisse per creationem tenent viam August., ut Rabbi Moyses et alii quidam. Vgl. More II cap. 30 (Guide II S. 234—35).

[2]) More II cap. 25 (Guide II S. 195 fg.)

sondere mit der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit auseinanderzusetzen und ihnen gegenüber die Lehre der Bibel von der Zeitlichkeit der Schöpfung zu rechtfertigen und philosophisch zu begründen. Sehen wir von den Mutakallimun ab, deren Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung, die wir vornämlich aus seiner Darstellung kennen lernen[1]), Maimonides nicht gelten lassen will und als „sophistische Methoden" ablehnt[2]), so war, da bekanntlich die arabischen Aristoteliker sich in der Schöpfungslehre auf den Standpunkt der neuplatonischen Emanationslehre stellten und so zur Annahme der Ewigkeit der Welt gelangten, ein derartiger Versuch noch von keinem der vorangegangenen Philosophen in eingehenderer Weise unternommen worden[3]). Umso freier und selbständiger konnte sich die spekulative Begabung des Maimonides in diesem Punkte entfalten, und wir werden die Art, wie er diese Aufgabe gelöst hat, in der That als eine der hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie bezeichnen dürfen.

Die philosophische Begründung, welche Maimonides der Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung gegeben hatte, war umsomehr dazu angethan, die Aufmerksamkeit auch der christlichen Theologen auf sich zu lenken, als es sich hierbei um eine Frage handelte, die, wie bereits in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts[4]), so auch damals wieder nicht ohne eine gewisse Leidenschaftlichkeit innerhalb der Kirche erörtert wurde. Unter den Lehren der arabischen Philosophen, die sich mit überraschender

---

[1]) More I cap. 74 (Guide I S. 419 fg.)

[2]) More II cap. 16 (Guide II S. 128). Ebenso überschreibt Albert das von diesen Beweisen handelnde Kapitel in seinem Kommentar zur Physik (VIII tr. 1 cap. 12 II pag. 328): Et est digressio declarans rationes sophisticas aliquorum objicientium contra motus aeternitatem. Vgl. über des Thomas von Aquino Beurtheilung dieser Beweise meine Schrift: Das Verhältniss des Thomas von Aquino etc. S. 62—63.

[3]) Ueber die mehr kritischen als einen positiven Standpunkt begründenden Ausführungen Saadias in Betreff der Schöpfungslehre vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia S. 33 fg.; über Abraham ibn Daud's Stellung zu dieser Lehre Guttmann, Die Religionsphilosophie des A. b. D. S. 43 fg. Jehuda Halewi handelt von der Schöpfungslehre Kosari I, 62—67 und Bachja ibn Pakuda Herzenspflichten I cap. 5.

[4]) Vgl. oben S. 8—10.

Schnelligkeit im christlichen Abendland verbreitet und ganz besonders auf der die theologischen Studien beherrschenden Pariser Universität und im Orden der Franziskaner Eingang gefunden hatten[1]), befand sich auch eine Anzahl von Sätzen, die als dem christlichen Dogma widerstreitend bei den Vertretern der Kirche den heftigsten Anstoss erregten. Zu diesen gehörte in erster Reihe die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die mit anderen, dem Averroismus entstammenden Lehren schon im Jahre 1269 von dem Bischof Étienne Tempier in Paris im Verein mit den hervorragendsten Theologen verurtheilt wurde[2]). In dem von demselben Bischof im Jahre 1277 ergangenen Verdammungsurtheil finden wir neben dieser Lehre noch die Sätze angeführt, dass es unmöglich sei, die Gründe der Philosophen in Betreff der Ewigkeit der Welt zu widerlegen, dass der von der natürlichen Erkenntniss ausgehende Philosoph die Erschaffenheit der Welt schlechthin leugnen müsse, weil er sich auf natürliche Gründe und Beweise stütze, dass der Gläubige dagegen, weil er sich auf übernatürliche Gründe stütze, die Ewigkeit der Welt leugnen könne, dass eine Schöpfung unmöglich, obwohl dem Glauben gemäss das Gegentheil festzuhalten sei[3]). Wir dürfen schon in diesen die Theorie von der doppelten Wahrheit enthaltenden Kompromisslehren ein Zeugniss dafür erblicken, in welchem Umfange auch in den Kreisen der christlichen Theologen die Ansicht verbreitet war, dass vom Standpunkt der natürlichen Erkenntniss eine Ablehnung der Lehre von der Ewigkeit der Welt unmöglich

---

[1]) Rénan, Averroës et l'Averroisme, Paris 1866 S. 259 fg.; Hauréau, De la philosophie scolastique S. 430 fg. Vgl. dagegen Schneid, Aristoteles in der Scholastik S. 35—44, der aus apologetischen Gründen die Behauptung Rénans in Betreff des Franziskanerordens abzuschwächen sucht.

[2]) Rénan a. a. O. S. 268.

[3]) Quod mundus est aeternus. Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi. Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus, fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem. Vgl. Du Boulay Hist. Universit. Parisiensis VII pag. 433; Rénan a. a. O. S. 273—274; B. Hauréau in Hist. litt. de la France T XXIX, Paris 1885 S. 333 fg.; Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalt.). Münster 1898 S. 106 fg.

sei. Umso willkommener musste daher den auf dem Boden des kirchlichen Dogma stehenden Theologen der von dem jüdischen Denker unternommene Versuch sein, die Lehre von der Ewigkeit der Welt mit philosophischen Gründen zu widerlegen und ihr gegenüber die Zeitlichkeit der Schöpfung als rationell begründeter nachzuweisen.

Schon bei Alexander von Hales hatten wir Gelegenheit, uns von der Wirkung zu überzeugen, welche die Schöpfungslehre des Maimonides in christlichen Kreisen ausgeübt hat[1]). In noch viel höherem Maasse aber tritt uns dies bei Albertus Magnus entgegen. In der theologischen Summa freilich beschränken sich die Entlehnungen aus Maimonides vornämlich auf diejenige Partie, die von der Widerlegung der peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt handelt, während die positiven Ausführungen der eine theologische Lösung des Problems anstrebenden Tendenz gemäss sich hier mehr an Augustin anschliessen. Dagegen wird die Darstellung des Maimonides von Albert im Kommentar zur Physik in allen ihren Theilen auf das Ausgiebigste verwerthet. Abweichend von der sonst in seinen kommentirenden Schriften beobachteten Methode, sich unter Verzichtleistung auf eine eigene Meinungsäusserung im Wesentlichen auf eine Reproduktion der aristotelischen Vorlage zu beschränken[2]), glaubt er hier, bei diesem Punkte angelangt, aus seiner Zurückhaltung heraustreten und gegenüber der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit seinen differirenden Standpunkt geltend machen zu müssen. Was er aber in den diese Frage behandelnden Kapiteln vorträgt[3]),

---

[1]) Vgl. oben S. 42—43.

[2]) Vgl. Joël's Abhandlung, der wir, was die Lehre von der Weltschöpfung und von der Prophetie betrifft, nur Weniges hinzuzufügen haben.

[3]) So sagt Albert selbst am Schluss der Abhandlung De somno et vigilia (V pag. 103): Est autem aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos, qui de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil dicimus omnino eo, quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci, physica enim tantum suscepimus dicenda plus secundum Peripateticorum sententiam persequentes ea, quae intendimus, quam etiam ex nostra scientia aliquid velimus inducere, si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologicis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur.

[4]) Phys. VIII tr. 1 cap. 11—15.

ist zum Theil wortgetreu, zum Theil dem Inhalte nach dem Führer des Maimonides entlehnt.

Schon in dem, was er der eigentlichen Darstellung zur historischen Orientirung des Lesers vorausschickt, folgt Albert eingeständlich dem Maimonides. Nachdem er zuerst die Ansichten der früheren Philosophen über diese Frage erörtert hat, reproducirt er, um den Standpunkt des Aristotelismus zu kennzeichnen, die sieben von Maimonides zusammengestellten Argumente, mit denen die Peripatetiker die Ewigkeit der Bewegung oder die Weltewigkeit hätten beweisen wollen. Auf diese Zusammenstellung des Maimonides beruft sich Albert übrigens auch in der theologischen Summa und im Sentenzenkommentar[1]). Mit Maimonides bemerkt er, dass die vier ersten dieser Beweise auf Aristoteles zurückgingen, während die drei anderen, zu denen er dann in

---

[1]) Ibidem cap. 11 (II pag. 326). Post autem omnes hos princeps philosophorum surrexit Aristoteles incipiens sectam Peripateticorum, haec omnia improbans et dicens neque motum neque mundum incepisse unquam in tempore aliquo praeterito et nunquam esse desiturum in tempore aliquo futuro, cujus rationes licet fideliter posuerimus in praehabitis, tamen adhuc volumus redire et summatim ponere rationes, quibus a posteris Peripateticis haec opinio est probata, et sunt in universo 7 collectae a Moyse Aegyptio Judaeorum philosopho, quae in diversis locis librorum Aristotelis colliguntur. Summa theolog. II tr. 1 qu. 4 m. 2 a. 5 p. 3 (XVIII pag. 58). De septem viis, quas collegit Rabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas. Comment. in Sent. II dist. 1 artic. 10 (XV pag. 13). Hic, ut sciatur opinio Aristotelis, necesse est quaerere duo, primum utrum Aristoteles sufficienter determinaverit mundum esse aeternum, sicut imponitur ei, secundo de ratione principiorum duorum, quae posuisse ab aeterno hic dicitur a magistro. Quia vero de hac materia alibi tractavimus, tenebimus hic viam breviorem et ponemus septem vias, quas collegit Rabbi Moyses in secunda collatione libri ducis neutrorum, et videbimus, quantum concludere possunt. (Vgl. More II cap. 14). Auch in der Widerlegung dieser Argumente bekennt er an der letztangeführten Stelle, theilweise dem Maimonides gefolgt zu sein. Ibidem (pag. 16). Et istae rationes (die zwei Gegenargumente) sunt collectae ex philosophis, scilicet Moyse et aliis. — Wunderlicher Weise wiederholt noch Schneid (a. a. O. S. 92) und, wie es scheint auch Bach (Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881 S. 177), den schon von Joël gerügten Irrthum Sighart's (Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft Regensb. 1857 S. 375 A. 3), dass Albert die Beweise des Maimonides für die Ewigkeit der Welt widerlege.

der Physik noch einen dem Averroës angehörenden hinzufügt, von den Späteren herrührten[1]). Auch aus einer Bemerkung, die Albert im Kommentar zur Physik zu dem vierten Argument für die Weltewigkeit macht, geht eine Benutzung des Maimonides hervor. Dieses von den späteren Peripatetikern auf einen angeblichen Satz des Aristoteles[2]) gegründete Argument lautet bei Maimonides, wie folgt: Bevor die Welt geworden wäre, müsste ihre Entstehung entweder möglich, oder nothwendig, oder unmöglich gewesen sein. War ihre Entstehung aber nothwendig, so muss sie immer existirt haben. War ihre Entstehung unmöglich, so hat sie nie existiren können. War sie endlich möglich, was war dann das Substrat dieser Möglichkeit? Es müsste demnach nothwendig Etwas existirt haben, was das Substrat der Möglichkeit war und durch welches das in Frage stehende Ding als möglich bezeichnet werden konnte. Dazu bemerkt Maimonides, dass einige der scharfsinnigsten unter den modernen Mutakallimun behauptet hätten, diese Schwierigkeit lösen zu können, indem sie sagten: die Möglichkeit hat ihren Sitz im Wirkenden und nicht im Objekt der Wirkung[3]). Dieses Gegenargument wird von Albert gleichfalls, und zwar im Namen Algazali's angeführt[4]).

Ebenso hat Albert die Kenntniss der beiden von ihm als sophistisch bezeichneten Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung[5]) dem Maimonides zu verdanken. Sie sind im Wesentlichen der Darstellung entlehnt, die Maimonides im ersten Theile seines „Führers" von den sieben Methoden giebt, welche die Muta-

---

[1]) Phys. VIII tr. 1 cap. 11 (II pag. 327). Posteriores autem invenerunt alias quatuor, quas his addiderant, quorum tres ponit Moyses Aegyptius, et una eis additur ab Averroe Cordubense in commentario libri physicorum Aristot.

[2]) Vgl. Munk, Guide II S. 117 n. 3; das. S. 27 n. 1.

[3]) More II cap. 14 (Guide II S. 117—118).

[4]) Phys. VIII tr. 1 cap. 11 (II pag. 327). Fuit autem quidam ex defendentibus, quod mundus incepit, nomine Algazelus, qui dixit se solvisse hanc rationem per hoc, quod dixit verum esse, quod omne, quod de novo incipit, est in potentia, antequam incepit, sed non est necessario in potentia causae materialis, sed in potentia causae efficientis, et sic potentia, qua potuit esse mundus, antequam fieret, fuit in Deo benedicto mundi creatore.

[5]) More I cap. 74 (Guide I S. 419, 435).

kallimun angewandt hätten, um die Zeitlichkeit der Welt zu beweisen oder deren Ewigkeit zu bestreiten[1]). Der erste Beweis läuft seinem Grundgedanken nach darauf hinaus, die Welt könne nicht ewig sein, weil eine unendliche Reihe niemals in Wirklichkeit könne abgelaufen sein, das Werden also nicht bis zu dem gegenwärtigen Moment hätte gelangen können[2]). Das entspricht der zweiten Methode der Mutakallimun, die sich, wie Maimonides bemerkt, auf den gleichfalls von den Mutakallimun aufgestellten Satz stützt, dass auch ein durch Succession entstehendes Unendliches unmöglich sei[3]). Der zweite Beweis lautet folgendermassen. Wenn die Welt immer bestanden hat, so hat auch die Entstehung aller Arten dieser Welt immer so, wie jetzt, bestanden; es müssten demnach unendlich viele Menschen in der Welt entstanden und gestorben sein, und da nach den Philosophen die Menschenseele nach dem Tode fortbesteht, so müsste es unendlich viele, von den Körpern losgelöste und in Wirklichkeit fortbestehende Seelen geben, also ein der Zahl nach Unendliches in Wirklichkeit existiren, was unmöglich ist. Da sich aber aus der Annahme der Ewigkeit der Welt eine solche Konsequenz ergiebt, so erweist sich damit jene Annahme als falsch und undenkbar[4]). Das stimmt genau mit der siebenten Methode der Mutakallimun überein, von

---

[1]) More I cap. 74 (Guide I S. 419—435).

[2]) Phys. Ibidem cap. 12 (II pag. 328). Prima autem suarum demonstrationum est, quia notum est ex omnibus, quae in tertio (Phys. III cap. 40) dicta sunt, quod infinitum non potest esse actu, sive sit infinitum ex parte unius ultimi et finitum ex alia parte, sive sit infinitum secundum ambo ultima, et si infinitum esse concedatur, tunc nunquam erit per ipsum decurrentem pervenire ad aliquam ejus partem, eo quod ante quamlibet sunt partes infinitae ex parte illa, quae est infinitum. Dicunt ergo, quod si duratio mundi fuerit ab aeterno, tunc est infinita circa tempus praeteritum, ergo recipienti revolutiones caeli et dies seculi non est possibile ad ista, in qua sumus, pervenire etc.

[3]) More I cap. 74, II: (Guide II S. 422—23). Vgl. More I cap. 73, XI (Guide I S. 413 fg.)

[4]) Phys. Ibidem. Alia est, quae fundatur super idem, quoniam, si mundus stetit semper, tunc generatio omnium specierum hujus mundi fuit semper, sicut est modo, ergo infiniti homines generati et mortui sunt in mundo, sed secundum philosophos anima hominis manet post mortem, ergo infinitae animae sunt actu manentes et exutae corporibus, ergo in numero

der Maimonides sagt, dass sie, ebenso wie die sechste, von Einem der Neueren aufgestellt worden sei[1]). Gegen dieses Argument erhebt Albert den Einwand, dass es sich auf der unbewiesenen Voraussetzung stütze, dass die Seelen nach dem Tode fortbestehen, und zwar dass sie der Zahl nach getrennt fortbestehen, was von manchen Philosophen geleugnet wird, welche die Seelen nur dem Begriffe nach fortbestehen lassen, so dass sie Alle eine Einheit bilden[2]). Auch dieser Einwand ist dem Maimonides entlehnt, und der bei Albert, wohl in Folge einer Textverderbniss, unverständliche Schluss, wie ein durch Verstümmelung unkenntlich gemachter Autorname erhalten erst ihre Aufklärung, wenn man die von Albert benutzte Stelle des Führers zu Rathe zieht[3]).

---

animarum separatarum a corporibus est infinitum in actu, et hoc est impossibile. Ergo cum hoc sequitur ex illa positione, quod mundus steterit ab aeterno, positio erit falsa et impossibilis.

[1]) More I cap. 74, VII (Guide I S. 431—432).

[2]) Phys. Ibidem (pag. 329). Quod autem inductum est de numero animarum exutarum, firmum est et forte valde, sed tamen indiget probatione, illa videlicet, quod animae remaneant post mortem, et si manent, quod manent secundum numerum distinctum; haec enim a quibusdam philosophis negata sunt, quia jam visi sunt quidam eorum, quorum quidam dux fuit Maurus nomine Abuvizur, qui dixerunt, quod animae quidem manent post mortem, sed non nisi intellectus animae et quod continuatur intelligentiis(?), quod remanet ex omnibus animalibus et quod sint unum.

[3]) Die Ausführung bei Maimonides (a. a. O.) lautet, wie folgt: „Das ist eine sehr eigenthümliche Methode, die eine dunkle Sache durch eine noch dunklere beweist, und auf die man mit Fug und Recht das bei den Syrern verbreitete Sprüchwort anwenden kann: dein Bürge bedarf selber eines Bürgen (Ein talmudisches Sprüchwort vgl. z. B. Talm. b. Succa fol. 26a). Man kann nämlich sagen, dass für diesen (sc. den Urheber dieses Beweises) der Fortbestand der Seelen eine bewiesene Sache sei und dass er wisse, in welcher Weise sie fortleben und welcher Art das Ding sei, das fortlebt, so dass er daraus Beweise ziehen kann. Wenn er jedoch nur die Absicht hatte, einen Einwand zu erheben gegen einen Gegner, der die Ewigkeit der Welt und zugleich die Fortdauer der Seelen annimmt, so wäre sein Einwand nur unter der Voraussetzung begründet, dass sein Gegner auch die Idee zugesteht, die man ihm in Betreff der Fortdauer der Seelen zuschreibt. Einige der neueren Philosophen haben diese Schwierigkeit gelöst, indem sie sagten: die Seelen, welche fortleben, sind durchaus keine Körper, so dass sie einen Ort oder eine Lage hätten und das Unendliche mit ihrer Existenzweise unvereinbar wäre. Du weisst, dass die getrennten Dinge, ich meine, die weder

Indem Albert nunmehr zur Darlegung der auch nach seiner Ansicht beweiskräftigen Argumente für die Zeitlichkeit der Schöpfung schreitet, schickt er dieser Ausführung noch einige Bemerkungen voraus, die sich auch bei Maimonides in der dem gleichen Zwecke dienenden Abhandlung vorfinden. Wer sich zu der Lehre bekennt, so sagt er, dass die Welt als eine von Gott hervorgerufene Schöpfung entstanden sei, der muss auch die Zeit als geschaffen betrachten, denn da die Zeit nur ein Accidenz der Bewegung sei, so würde aus der Ewigkeit der Zeit auch die Ewigkeit der Bewegung und des durch die Bewegung entstandenen Bewegten, das ist der Welt, folgen[1]). Wenn man sagt, dass Gott vor der Welt gewesen sei, so ist damit nicht gemeint, dass es eine Zeit vor Anfang der Welt gegeben habe, sondern es wird dadurch nur die Ewigkeit mit der Zeit in Beziehung gesetzt[2]). Es ist darum auch, so fährt Albert fort, eine durchaus unberechtigte Frage, warum Gott solange gewartet habe, bis er die Welt geschaffen habe, denn dieselbe Frage könnte man auch erheben, wenn die Welt soviele Jahre oder Jahrtausende bestände, als Hirsenkörner in der Höhlung der ersten Himmelssphäre liegen

---

Körper, noch eine Kraft im Körper, sondern reine Intelligenzen sind, in keiner Weise eine Vervielfältigung zulassen, es sei denn insofern, als die einen von ihnen die Ursache der Existenz der anderen sind, so dass sie sich von einander nur dadurch unterscheiden, dass die eine Ursache und die andere Wirkung ist . . . . Demnach bildet die Gesammtheit eine Einheit der Zahl nach, wie dies bewiesen hat Abn-Becr ibn al-Cājeg, er und Andere, die sich befleissigt haben, von diesen dunklen Dingen zu reden."

[1]) Phys. Ibidem cap. 13 (II pag. 330). Dicamus ergo laudes dantes creatori universi esse, quod mundus a primo creatore solo Deo incepit post creationem, dicentes etiam tempus et motum cum creatione mobilis incepisse et cum creatione primi motus, qui est primo mobili, quod est caelum intrinsecus. Non enim aliquis hominum sustinere posset, quod mundus non esset aeternus, si etiam ipse concederet, quod tempus fuisset ab aeterno propter hoc, quod tempus est passio motus, et posito tempore aeterno sequitur motum fuisse aeternum, et tunc etiam sequeretur mobile fuisse ab aeterno, vgl. More II cap. 13 (Guide II S. 104—105).

[2]) Phys. Ibidem. Dicamus igitur Deum aeternitate praecedere mundum, et quotiescunque dicitur Deum fuisse ante et mundum post, non dicunt haec verba nisi ordinem aeternitatis ad tempus et non tempus, et dicimus aeternitatem esse indificientem sine principio et sine fine durationem et ideo ad tempus comparabile. vgl. Guide II S. 105.

können[1]). Ganz dieselbe Bemerkung mit demselben Beispiel von den Hirsenkörnern findet sich an einer etwas späteren Stelle auch bei Maimonides[2]).

Zur eigentlichen Beweisführung übergehend, weist Albert, wiederum in Uebereinstimmung mit Maimonides, zunächst darauf hin, dass die Annahme der Weltewigkeit zur Voraussetzung habe, die Dinge seien mit Nothwendigkeit aus der ersten Ursache emanirt. Dem stehe aber die Verschiedenheit der Dinge ihrer Substanz wie ihren Bewegungen nach entgegen, denn diese Verschiedenheit erkläre sich nur, wenn man die Entstehung der Dinge auf einen mit Freiheit und Absicht wirkenden Urheber und nicht auf eine mit Nothwendigkeit erfolgende Emanation zurückführe[3]). Dieses Argument hält Albert für so entscheidend, dass er am Schluss seiner Ausführungen über diesen Punkt noch einmal darauf zurückkommt mit der Bemerkung, dass die Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung schon aus diesem Grunde der Annahme der Peripatetiker von der Weltewigkeit vorzuziehen sei[4]).

---

[1]) Phys. Ibidem. Et propter hoc nihil omnino quaerunt, qui inquirunt causam, quare tantum exspectavit, donec fecit mundum? quia si tot annis stetisset mundus, quot grana milii possent jacere in concavitate circumferentiae primi caeli, vel etiam tot millibus annorum, eadem posset esse quaestio, quae quaeritur hoc modo. In der Summa theolog. weist Albert diese Frage unter Berufung auf Augustin damit ab, dass der Wille Gottes für die Weltschöpfung entscheidend gewesen sei. Vom Willen Gottes könne man aber nicht fragen, warum er es so gewollt habe, da er keine höhere Ursache mehr über sich habe, durch welche er zur Thätigkeit determinirt würde. Vgl. Stöckl II S. 385.

[2]) More II cap. 14 (Guide II S. 120).

[3]) Phys. Ibidem (pag. 330). Dependet autem scientia hujus problematis a scientia alterius, quod est, utrum per necessitatem naturae fluunt entia creata a prima causa vel per electionem voluntatis. Ibidem (pag. 331). Hoc habito procedo ulterius inquirendo causam omnis diversitatis, quae est in orbe, tam in substantia, quam in motibus. Vgl. More II cap. 19 (Guide II S. 144 fg).

[4]) Phys. Ibidem cap. 15 (pag. 333). Ne autem aliquid scrupuli remaneat in opinione nostra, volumus adhuc facere mentionem de secta Peripateticorum in principio mundi et ex comparatione dicti eorum ad opinionem nostram ostendere nostrae opinionis praeeminentiam. Bene enim viderunt Peripatetici et ipse Aristoteles, quod absque dubio mundus procedit a prima causa per intellectum et voluntatem, sed dicunt, quod procedit per modum necessitatis etc.

Eine ähnliche Wendung, die Albert offenbar vorschwebt, findet sich auch bei Maimonides an der Stelle, wo er zu diesem Argument überleitet[1]). Den Kernpunkt der Argumentation Alberts gegen die von den Peripatetikern beigebrachten Beweise für die Ewigkeit der Welt bildet die Ausführung, dass die Peripatetiker von der falschen Voraussetzung ausgingen, dass das, was von den bereits entstandenen Dingen gelte, auch auf die Art ihrer Entstehung anwendbar sei. Die Gesetze, die innerhalb der geschaffenen Welt Giltigkeit haben, sind aber nicht ohne Weiteres auf die Weltschöpfung selbst zu übertragen und haben mithin keine Beweiskraft für die Frage, ob die Welt ewig oder entstanden sei[2]). Das stimmt genau mit der Argumentation des Maimonides überein, der dem Aristoteles das Recht abspricht, aus den Gesetzen der schon vorhandenen Natur Rückschlüsse auf die Ewigkeit oder das Entstandensein dieser Gesetze zu machen. Man könne dem Aristoteles zugeben, dass allem Werden der eine Urstoff zu Grunde liege, und wiederum, dass alles Vergehen in diesen Urstoff münde, und doch von diesem Urstoff selber behaupten, dass sein Werden nicht den jetzt wahrnehmbaren Bedingungen des Werdens unterworfen gewesen, dass er vielmehr aus dem absoluten Nichtsein in's Dasein gerufen worden sei. In gleicher Weise lasse sich gegen seinen aus der Natur der Bewegung hergenommenen, sowie gegen die übrigen Beweise der Einwand erheben, dass sie durchaus unberechtigte Rückschlüsse aus der einmal vorhandenen und allerdings von ihm richtig erkannten Natur sind[3]). Zur näheren Erläuterung dieser Argumentation führt Albert das wiederum dem Maimonides entlehnte, berühmte Gleichniss an von dem mutterlosen, auf einer einsamen Insel erwachsenen Knaben, der, über die Entstehung des Embryo und dessen Hervorgang aus dem Mutterschoosse aufgeklärt, dieser Behauptug widerspricht, weil

[1]) More II cap. 18 Schluss (Guide II S. 144): „Nachdem ich dir auseinandergesetzt habe, dass unsere Behauptung zulässig und wenigstens nicht unmöglich sei, wie es die Anhänger der Ewigkeit (der Welt) behaupten, will ich in den folgenden Kapiteln beweisen, dass unsere Ansicht vom spekulativen Gesichtspunkt vorzuziehen sei, und ich will dir die absurden Konsequenzen, welche die andere Ansicht hat, enthüllen."

[2]) Phys. Ibidem cap. 14 (II pag. 332).

[3]) Nach Joël's Darstellung, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides) Breslau 1859 S. 15.

nach seiner Erfahrung, die sich auf die an dem bereits vollkommen entwickelten Menschen gemachten Wahrnehmungen gründet, der Mensch ohne Athmung, ohne Zuführung von Nahrung durch den Mund, ohne Ausscheidung der Exkremente u. s. w. nicht leben könne [1]).

Wie Maimonides, so glaubt auch Albert, sich bei dieser Gelegenheit gegen den Vorwurf vertheidigen zu müssen, dass er dem Aristoteles nur widerspreche, weil er dessen Lehren nicht verstanden habe. Um sein Verhalten zu rechtfertigen, spricht sich Maimonides bekanntlich dahin aus, dass Alles, was Aristoteles in Betreff der sublunarischen Welt gelehrt habe, unzweifelhaft wahr und über jede Anfechtung erhaben sei; was er dagegen über die Dinge sage, die über die sublunarische Welt hinausgehen, das beruhe auf blossen Vermuthungen und hätte zu vielen Irrthümern Veranlassung gegeben [2]). So meint auch Albert, sich der Autorität des Aristoteles, der doch kein Gott, sondern nur

---

[1]) Phys. Ibidem cap. 14 (pag. 332). Sunt enim decepti Peripatetici in hoc, quod volunt similem esse modum inceptionis principiorum naturae et rerum perfectarum in natura, et hoc non est verum, quia res perfectae in natura generantur et corrumpuntur in materiam et sunt in materia et potentia antequam fiant. Sed principia naturae, sicut materia et forma et primum mobile cum motu suo, quod facit materiam generabilium moveri motibus et mutationibus physicis, non est necessarium sic incepisse, sed potius incepit ex nihilo factum, sicut dictum . . . . Et si voluisset (Aristoteles) probare, quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset, sed, sicut diximus, ratiocinatur de modo inceptionis principiorum naturae per modum inceptionis perfectae rei in natura, cum hoc non sit necessarium; aliter enim moveretur inesse principia etiam in una re quam ipsa res, sicut patet in embryone, cujus natura est sanguis menstruus, qui stat in matrice et non alteratur ad generationem, et cum tangitur a spermate viri, statim movetur et formatur et tunc formatur cor et alia membra et ventre aperto ad umbilicum nutritur in matrice et non spirat et non egerit nec digerit embryo, donec effunditur de utero matris, cum tamen horum motuum nullo moveatur, postquam natus est infans. Et si forte removeretur, postquam natus est a matre, et nutriretur, ita quod nullam viderit feminam, donec esset grandis, incredibile esset ei, si quis diceret eum novem mensibus fuisse clausum in ventre hominis et non comedisse neque egessisse et habuisse umbilicum apertum et non spirasse etc. vgl. More II cap. 17 (Guide II S. 130—133).

[2]) More II cap. 22 (Guide II S. 178—179). Vgl. More II cap. 19 (Guide II S. 153); More II cap. 24 (Guide II S. 194). Vgl. oben S. 6.

ein Mensch gewesen sei, der sich irren konnte, nicht beugen zu dürfen, wo seine Behauptungen auf unbewiesene Voraussetzungen gegründet seien [1]). Endlich beruft sich Albert in Uebereinstimmung mit Maimonides darauf, dass Aristoteles selbst die Argumente für die Ewigkeit der Welt nicht als bindend erachtet habe, dass vielmehr erst die späteren Peripatetiker diese Argumente, denen Aristoteles nur eine grössere Probabilität als den Gegenargumenten zuschreibe, für vollgiltige Beweise ausgegeben hätten [2]).

Als mit der Schöpfungslehre im Zusammenhang stehend, sei noch eine exegetische Bemerkung erwähnt, die Albert dem Maimonides entnommen hat. Wenn es im biblischen Schöpfungsbericht beim zweiten Tage nicht ebenso wie bei den anderen Tagen heisse: „Und Gott sah, dass es gut sei," so sei dies daraus zu

---

[1]) Phys. Ibidem. Dicit autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus, quod, qui credit Aristot. fuisse Deum, ille debet credere, quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. Tamen hoc modo, quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet nihil incipere nisi mutatione physica et nihil incipere nisi in tempore, et talibus suppositis bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes etc.

[2]) Phys. Ibidem cap. 14 Schluss (pag. 333). Si autem quaeratur de aliquo dicente, quod si vera sunt, quae dicta sunt, quare Aristot., qui multa subtilia intellexit, ita non dixit, dico omnino mihi videri Aristot. bene intellexisse non esse necessitatem in suis rationibus, quibus visus est probare mundum aeternum esse, et hoc ipse manifestat in pluribus (?) libris caeli et mundi, ubi dicit, quod inquisivit ista ex cupiditate, quam habuit in philosophia, et reddit causas, quibus minus quam aliis contradici potest, et hoc erat signum, quod ipse scivit se demonstrationem non habere, quia demonstrationi non posset aliquo modo contradici, et si etiam ab omnibus contradiceretur, non propter hoc minus esset necessaria, quam si a nullo contradiceretur. Vgl. More II cap. 15 (Guide II S. 121 fg.) Das unverständliche in pluribus libris caeli et mundi beruht wohl auf einer Textcorruptel. Gemeint sind mehrere Bücher des Aristoteles, wie Maimonides sich in diesem Kapitel neben der Stelle aus De caelo et mundo auch noch auf solche aus der Physik und der Logik beruft. — Eine Rechtfertigung des Aristoteles gegen den Vorwurf, dass er die Ewigkeit der Welt gelehrt habe, versucht auch Alfarabi in der Abhandlung: Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles, Dieterici Alfarabi's philosophische Abhandlungen, Leiden 1892 S. 35 fg.

erklären, dass das Werk des zweiten Tages, die Schöpfung des Wassers, sich bis in den dritten Tag hinein erstreckt habe und erst an diesem zur Vollendung gelangt sei[1]).

C. Engellehre und Prophetie.

Ganz anders als in der Lehre von der Schöpfung stellt sich uns das Verhältniss des Albertus Magnus zu Maimonides in der Engellehre dar. In dem mystischen Sinne der christlichen Theologie, wie sie Albert in diesem Punkte vertritt, kann ja überhaupt bei Maimonides ebensowenig wie bei den anderen jüdischen Religionsphilosophen von einer Engellehre die Rede sein. Wie Albert ganz richtig bemerkt, ist es im Grunde nur der Zwang des Bibelworts, dem Maimonides sich beugt, indem er an der Existenz der Engel festhält[2]). Umso begreiflicher wird es uns erscheinen, dass er, weit davon entfernt, sich in der Weise der christlichen Theologen in Untersuchungen, wie über die Rangordnung der Engel und ähnliche Fragen, einzulassen, vielmehr bestrebt ist, die Engelserscheinungen der Schrift durch eine rationelle Auslegung, soviel wie möglich, ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden und sie in den Rahmen seines kosmologischen Weltsystems einzufügen. Dies geschieht, indem er, wie schon vor ihm Isaak Israeli, Abraham ibn Daud und Andere gethan, die Engel mit den „getrennten Intelligenzen“ des Aristoteles identificirt[3]) und demgemäss die

[1]) Summa de creat. (XIX, 1. pag. 231). Deinde quaeritur de his, quae facta sunt secunda die . . . quare secunda dies non habet benedictionem? non enim ponitur ibi verbum significans actum benedictionis, sicut in aliis . . . . Nec etiam ponitur ibi verbum notans approbationem, sicut: vidit Deus, quod esset bonum. Dicendum, quod opus secundae diei dependet ab opere tertiae diei etc. Vgl. More II cap. 30 (Guide II S. 241–242). Ueber die Benutzung dieser Stelle des More wie der Schöpfungslehre des Maimonides überhaupt durch Thomas von Aquino vgl. Guttmann, Das Verhältniss des T. v. A. S. 58—72.

[2]) Vgl. oben S. 60 Anmerk. 1 die Stelle Comment. in Sent. II dist. 3 art. 16 (XV pag. 54).

[3]) Vgl. More II cap. 4. 6. 10. III cap. 44 (Guide II S. 64—67. 91. III S. 352).

Engellehre nur insoweit in Betracht zieht, als sie mit der peripatetischen Theorie von den Himmelsbewegungen und mit der Lehre von der Prophetie im Zusammenhang steht. Gegen diese Identifikation der Engel mit den Intelligenzen, die er bald dem Maimonides allein zuschreibt[1]), bald als eine ihm und den anderen jüdischen Philosophen[2]) und dann wieder als eine ihrem letzten Ursprung nach auf die Stoiker und Epikuräer zurückgehende und den Arabern und Juden gemeinsame Ansicht bezeichnet[3]), glaubt Albert mit aller Entschiedenheit Einspruch erheben zu müssen, weil sie ebensowohl die unmittelbare Herkunft der Engel aus Gott wie deren Bestimmung in der Rangordnung des himmlischen Reiches als diejenigen Momente verkennt, durch die sie sich von den Intelligenzen unterscheiden[4]). Für geradezu häretisch erklärt er die Ansicht einiger an dem alten Testament festhaltenden Philosophen, unter denen er in erster Reihe den Maimonides nennt, dass unter gewissen Bewegungen der Engel nur die Wirkungen der den Befehlen der Engel gehorchenden Kräfte zu verstehen seien[5]). Wie er in dieser Bemerkung einige Talmudlehrer zu Philosophen stempelt[6]), so verkennt er auch vollkommen die den jüdischen

[1]) Summ. theolog. II tr. 11 qu. 53 m. 3 (XVIII pag. 309). Sunt tamen quidam nostri temporis dicentes, quod angeli sunt intelligentiae deservientes Deo in motu sphaerarum. Et hoc ortum habet a Rabbi Moyse Judaeo. Sed hoc ex imperitia provenit, quia omnis, qui scit, qualiter philosophi intelligentias posuerunt, scit, quod angeli non sunt intelligentiae. Et ex alio et ad aliud creantur et multiplicantur intelligentiae et ex alio principio creantur et multiplicantur angeli. Ex Deo enim omnes immediate creantur angeli et ad ministeria assistricis et ministraticis multiplicantur etc. Intelligentiae vero secundum philosophos non immediate creantur a Deo, sed ex lumine primae causae et secundae etc.

[2]) Vgl. die Stelle De caus. et proc. I tr. 4 cap. 7 (V pag. 563) oben S. 58 Anmerk. 5.

[3]) Vgl. die Stelle De praedic. tr. 2 cap. 12 (I pag. 120) oben S. 59 Anmerk. Neben anderen Philosophen wird diese Ansicht dem Avicenna und Isaac zugeschrieben, Summ. theolog. I tr. 18 qu. 73 m. 2 artic. 2 (XVII pag. 414). Adhuc Avicenna et quidam aliorum philosophorum dicunt, quod intelligentia est, qui vulgo dicitur angelus. De illa dicit Isaac in libro definitionum, quod est ubique et semper est in pluribus locis.

[4]) Vgl. oben Anmerk. 1 und die Stelle de causis oben S. 58 Anmerk 5

[5]) Vgl. die Stelle Comment. in Sent. I dist. 37 artic. 24 (XIV pag. 558) oben S. 50 Anmerk. 1.

[6]) Vgl. oben S. 49—50.

Denker leitende Absicht, die Nichts weniger als den Vorwurf der Häresie verdient. Um das Anstössige zu beseitigen, das manche von Engelserscheinungen handelnde Bibelstellen darbieten würden, will Maimonides nämlich an der in Betracht kommenden Stelle, auf einige Aussprüche des Midrasch gestützt, die Ansicht begründen, dass unter dem Worte: מלאך, das ursprünglich: Bote bedeutet, auch gewisse, göttlichen Zwecken dienende Verrichtungen psychischer und selbst physischer Kräfte zu verstehen seien[1]).

Zustimmend beruft sich Albert auf die Ansicht des Maimonides, dass das, was von den Wirkungen der Engel berichtet wird, als intellektuelle Vision und nicht so zu verstehen sei, als ob die Engel körperliche Gestalt angenommen hätten[2]), und ebenso darauf, dass die Engelserscheinungen nur zum Zweck der Erleuchtung des Menschengeistes erfolgt seien[3]). Indem er die Frage behandelt, ob Gott Etwas gebieten könne, was dem durch das Naturgesetz Gebotenen widerstreite, bemerkt er, dass der an den Propheten Hosea ergangene Befehl, sich ein buhlerisches Weib zu nehmen (Hosea 1,2) nach Maimonides und Anderen nur als eine zur Unterweisung des Propheten ergangene Vision und nicht als eine wirkliche Thatsache zu verstehen sei[4]). Ebenso pflichtet er der von Maimonides aufgestellten Ansicht bei, dass auf die von der Materie freien oder getrennten Wesen der Begriff der Zahl nur insofern anwendbar sei, als bei ihnen zwischen der Ursache und dem Verursachten unterschieden werde, um auf Grund dieser Ansicht die Frage zur Entscheidung zu bringen, ob bei den Engeln, die ja auch von der Materie getrennte Wesen seien, eine in der Person begründete Scheidung anzunehmen sei[5]). Ferner

---

[1]) Vgl. More II cap. 6 (Guide VI S. 71—72).

[2]) Summ. theol. I tr. 18 qu. 75 m. 2 (XVII pag. 426). Adhuc Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum sive dubiorum, dicit, quod haec, quae leguntur ab angelis facta, non sunt per assumpta corpora facta, sed per visiones intellectuales. Vgl. More I cap. 49; II cap. 6 (Guide I S. 175—176; II S. 73).

[3]) Vgl. oben S. 51 Anmerk.

[4]) Vgl. oben S. 51 Anmerk.

[5]) Summ. theolog. II tr. 4 qu. 15 m. 1 (XVIII pag. 114). Adhuc Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum, dicit, quod in separatis a materia non est numerus nisi per causam et causatum etc. Vgl. More I cap. 74; II Einleit. Prop. 16; II cap. 4 (Guide I S. 434; II S. 16. 60—62).

schliesst sich Albert der von Maimonides vertretenen Ansicht an, dass die Sphären beseelte Wesen seien[1]). Dagegen verwirft er die Ansicht des Maimonides, der sich in diesem Punkte für Averroës und gegen Avicenna entschieden habe, dass die Himmelssphären nicht durch ein blosses seelisches Princip, sondern durch die Intelligenzen bewegt würden, und zwar, ohne dass diese sich dabei selber bewegten[2]). Ebenso bestreitet er die Ansicht des Maimonides und des Isaak Israeli, die ich aber bei beiden nicht auffinden kann, dass die Intelligenzen oder Engel keine Kenntniss der partikulären Dinge hätten, dass vielmehr erst die die einfachen Formen durch die Einwirkung der Intelligenzen empfangenden

---

[1]) De caelo I tr. 1 cap. 10 (II pag. 55). Metaph. XI tr. 2 cap. 10 (III pag. 375). Vgl. oben S. 58 Anmerk. 3. Comment. in Sent. II dist. 14 artic. 6 (XV pag. 147). Summ. de creat. I tr. 1 qu. 16 art. 1 (XIX pag. 70). Item Rabbi Moyses: caeli sunt animalia scilicet apprehensores creatoris. Haec autem est veritas probata etiam ex parte legis, et non secundum corpora motiva [mortua], sicut ignis et terra, sicut putant insipientes, sed sicut dixerunt philosophi, animalia obedientia creatori et laudant ipsum et cantant ei canticum et laudem sublimem. Et haec auctoritas jacet in 2 collatione [ducis] neutrorum. Vgl. More II cap. 5 (Guide II S. 62): „Dass die Himmelssphären lebend und vernünftig sind, ich meine denkende Wesen, das ist nach dem Gesetz (der Bibel) eine wahre und sichere Sache, dass sie nämlich nicht todte Körper sind gleich dem Feuer und der Erde, wie die Unwissenden glauben, sondern, wie die Philosophen sagen, belebte Wesen, ihrem Meister gehorchend, ihn lobend und preisend in der herrlichsten Weise.“ Vgl. auch More II cap. 4 (Guide II S. 62); More II cap. 7 u. 8.

[2]) De caus. et proc. I tr. 4 cap. 7 (V pag. 559). Contra hanc opinionem (Avicennae) disputat Averroes et Rabbi Moyses et multi alii philosophorum Arabum, quinque rationes addentes potissimas. Summ. de creat. I qu. 49 art. 1 (XIX pag. 163). Et nota, quod circa determinationem hujus quaestionis oberratum est quatuor modis, quorum unus est, quod angeli nunquam moventur, sed ideo, quod sunt motores sphaerarum ad universum esse, movent voluntates et corda hominum et etiam sensus ad ea, quae volunt. Et hic error est Rabbi Moysi et Averrois et aliorum philosophorum quorundam. Damit im Widerspruch steht, oder doch wenigstens ungenau ausgedrückt ist Comment. in Sent. II dist. 14 art. 6 (XV pag. 147). Et ideo omnes philosophi Arabum dixerunt et probaverunt multipliciter, quod caelum movetur ab anima conjuncta sibi, et hoc dixit Aristoteles et Avicenna et Averroes et Algazel et Alpharabius et Maurus Albumasar et Rabbi Moyses. Vgl. More II cap. 4. 10 (Guide II S. 54—56; S. 88—89).

Sphären in Folge der Verschiedenheit der Bewegung, der Materie und ihrer Accidentien zu den partikulären Dingen determinirt würden[1]). Für absurd endlich erklärt er die Ansicht, die Maimonides allerdings nur als nicht unmöglich bezeichnet, dass es soviele Sphären als Sterne gebe, indem jeder Stern seine besondere Sphäre habe[2]).

Mit der Engellehre im engsten Zusammenhang steht bei Maimonides die Lehre von der Prophetie, deren Darstellung, wenn sie auch in manchen Punkten von den Anschauungen der arabischen Philosophen, besonders des Alpharabi und Ibn Sina, beeinflusst ist, doch eine der kühnsten und tiefsinnigsten Versuche ist, diese grosse geschichtliche Erscheinung zu erklären und sie durch eine vernunftgemässe und zugleich schriftgetreue Auffassung unserem Verständniss näher zu bringen. Was Maimonides nach dieser Richtung hin geleistet hat, das darf, wenigstens in Betreff der Methode, die er zur Anwendung bringt, auch heute noch als mustergiltig bezeichnet werden. Indem er, vom psychologischen Gesichtspunkt ausgehend, manche prophetische Visionen als innere Vorgänge auffasst und sie aus dem Bereich der Sinnlichkeit in das Geistesleben des Propheten verlegt, weiss er das der Vernunft Anstössige an ihnen zu beseitigen, ohne dabei doch ihre ideale Bedeutung anzutasten und der Würde und Wahrhaftigkeit des Propheten zu nahe zu treten. Albert freilich, bei dem der Theologe bei weitem den Philosophen überwiegt, hat dafür nicht das rechte Verständniss. Wie er zwischen theologischer und philosophischer Erkenntniss unterscheidend, von den Lehren des Glaubens behauptet, dass sie nicht durch die Gesetze des vernunftgemässen Denkens, sondern nur durch eine Art von Gnade, oder durch eine übernatürliche Erleuchtung der menschlichen Seele zugänglich seien[3]), so will er auch die Prophetie im eigentlichen Sinne nicht

[1]) Vgl. oben S. 60 Anmerk. 1.

[2]) De caelo II tr. 3 cap. 11 (II pag. 123). Fuerunt autem quamplures alii philosophi, qui tot sphaeras esse dixerunt, quot sunt stellae, inter quos novissimus fuit Moyses Aegyptius, qui dixit hanc opinionem usque hodie non esse improbatam. Sed, ut mihi videtur, absurdum est dictum hoc. Vgl. More II cap. 11 (Guide II S. 94).

[3]) Summ. theolog. I tr. 3. qu. 13 m. 13 m. 3 (XVII, 1 pag. 32). Ad hoc dicendum, quod philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum. Anima enim nullius rei accipit

in die Sphäre des durch die Vernunft Begreifbaren herabgezogen, sondern unter Wahrung ihres übernatürlichen Charakters dem Bereich der Gnade vorbehalten wissen. Die Ansicht des Maimonides, dass manche prophetische Visionen als innere Vorgänge aufzufassen seien, ist ihm ein frivoler Versuch, die Meinungen der Philosophen auf Aussprüche des Gesetzes oder der Bibel zurückzuführen. Nicht etwa die alten Philosophen, sondern nur gewisse Juden, wie Isaak Israeli und Maimonides, seien es gewesen, welche die Sphärengeister mit den Engeln identificirt hätten [1]). Albert. behauptet auch, dass über das Problem der Prophetie bisher Niemand etwas Befriedigendes gesagt habe, und da er unter den in dieser Frage einander bekämpfenden Autoritäten den Maimonides mitanführt [2]), so scheint er in sein Urtheil auch diesen miteinschliessen zu wollen. Allein das hat ihn doch nicht gehindert, sich die maimonidische Lehre von der Prophetie in den wesentlichsten Punkten zu eigen zu machen. Aber freilich

---

scientiam, nisi illius, cujus principia prima habet apud seipsam. Haec enim sunt quasi instrumenta, quibus erudiat et erudit seipsam et exit a potentia sciendi ad actum sciendi. Habet autem apud se, quod una natura simplex et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus personis a se invicem distinctis personaliter, et ideo supra hoc, vel praeter hoc, vel contra hoc nihil accipit, nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima. Ibidem I tr. 3 qu. 15 m. 3 art. 3 (XVII, 1 pag. 60). Concedendum est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus noster possibilis oculus ad videndum, et hoc lumen ad naturalia recipienda naturale est, ad credenda vero gratuitum est, ad beatificientia autem gloria est. Totum tamen gratuitum est, secundum quod gratia dicitur omne id, quod superadditum est naturae.

[1]) Summ. theol. II qu. 7 (XVIII pag. 76). Sed ad aliud, quod objicitur de intelligentiis, dicendum, quod hoc frivolum est dicere, sicut bene probant objectiones et nos inferius ostendemus. Nec hoc dixerunt primi philosophi, sed quidam Judaei, Rabbi Moyses scilicet et Isaac, frivole volentes reducere opiniones philosophorum ad dicta legis. Unde etiam Rabbi Moyses dicit, quod angeli non veniunt ad nos nisi in signis per visiones somniales et in effectibus per immutationes corporum. Vgl. oben S. 58 Anmerkg. 5.

[2]) De somno et vigilia III tr. 1 cap. 1 (V pag. 93). Averroes enim hic impugnat Avicennam et iterum Algazel Abamidin (damit ist wohl Abu-Hamed Algazali gemeint, vgl. Joël a. a. O. S. XI A. 2), non per omnia inter se nec cum Avicenna concordantes impugnantur a Rabbi Moyse de Aegypto.

hat er, indem er sie auf die natürliche Prophetie beschränkt wissen will, wie sie auch in der heidnischen Welt vorgekommen sei[1]), und sie so zu einer Art von Mantik herabwürdigt, der Schöpfung des jüdischen Denkers gerade dasjenige genommen, was ihr in unseren Augen ihre eigentliche Bedeutung und ihren eigenartigen Reiz verleiht. Während die Ausführungen des Maimonides für uns erst dadurch in ihr rechtes Licht gerückt werden, dass sie sich auf den von der Prophetie handelnden Bibelstellen aufbauen, die er in ein geschlossenes, eine fortschreitende Entwicklung der Prophetie darstellendes System zusammenfasst, machen die Ausführungen Alberts vielfach den Eindruck des Absonderlichen und Willkürlichen, weil er, seiner Auffassung entsprechend, von den Bibelstellen völlig absieht, denen Maimonides oft eine so überraschende Auslegung giebt.

Treten wir nun in eine Prüfung der Einzelheiten ein, so ist sogleich die Begriffsbestimmung der verschiedenen Arten der Divination, als welche Albert: Vision, Prophetie und Traum bezeichnet, dem Maimonides entlehnt und aus zerstreuten Stellen des „Führers“ zusammengetragen. Als Vision im eigentlichen Sinne, so sagt Albert, ist dasjenige zu bezeichnen, was im wachen Zustand, ohne dass ein sinnlicher Gegenstand der Wahrnehmung vorhanden wäre, gegeben wird, wie immer und aus welcher Ursache immer es gesehen werden mag, und ohne Unterschied, ob der Sehende Bewustlosigkeit oder gar Ohnmacht dabei erfährt oder nicht[2]). So heisst es auch bei Maimonides: „Was die Vision (im Gegensatz zum Traum) betrifft, so ist das ein Zustand der

---

[1]) Ibidem cap. 3 (I pag. 95). Distinguamus igitur ostendentes, quod aliud est visio sicut somnium divinationem habens, et aliud prophetia, et non secundum theologos accepta; nam et astronomi loquantur de signis prophetiarum, et magi docent interpretari somnia, et physici de visione physice illud, quod est una operationum animae intellectivae. Im Uebrigen geht die ganze Abhandlung De divinatione, das ist der erste Traktat des dritten Buches der Schrift De somno, von diesem Gesichtspunkt aus.

[2]) Ibidem. Dicamus igitur, quod visio proprie dicatur, quod aversis sensibilibus et introrsum retractis videtur in vigilia, quocunque modo videntur sive ex quacunque causa, sive patiatur aliquis alienationem sive non, sive etiam patiatur aliquis syncopim, sive non patiatur.

Erregung und des Schreckens, der über den Propheten kommt im wachen Zustand, wie das von Daniel deutlich gemacht ist. In einem solchen Zustand hört die Sinnesthätigkeit auf. Die Einwirkung richtet sich auf das geistige und von diesem auf das bildende Vermögen (Phantasie), so dass dieses sich vervollkommnet und seine Thätigkeit übt[1]." Die Prophetie im eigentlichen Sinne, so fährt Albert fort, tritt ein, wenn der Mensch dadurch, dass sein Geist ergriffen wird, erleuchtet wird in Betreff der zukünftigen oder sonst verborgenen Dinge, auf die man durch blos vernünftige Forschung nicht kommen kann[2]. Die hier benutzte Stelle bei Maimonides lautet: „wisse, dass die Prophetie in Wirklichkeit eine Emanation Gottes ist, die durch Vermittlung des aktiven Intellekts zuerst auf die Vernunftkraft und dann auf die Einbildungskraft ausströmt . . . . Dies ist eine Sache, die keineswegs in jedem Menschen existiren, und zu der man nicht gelangen kann, indem man sich in den spekulativen Wissenschaften vervollkommnet" u. s. w.[3]. Der Traum endlich hat es nach Albert, im Gegensatz zur Erleuchtung des Geistes in der Prophetie, nur mit Phantasiebildern zu thun und kommt nur im Schlafe vor, weshalb die Prophetie auch höher steht als der Traum. Deshalb, so schliesst Albert diese Ausführung, ist nach der Ueberlieferung der Philosophen der etwas Zukünftiges voraussagende Traum ein von der Prophetie stammender Abfall. Abfall wird nämlich die unreif abgefallene Frucht genannt, die doch in irgendeiner Weise die Gestalt und den Geschmack der Frucht aufweist[4]. Wie eine

---

[1]) More II cap. 41 (Guide II S. 313—314).

[2]) De somno (pag. 95). Prophetia enim proprie vocatur, quando homo per raptum intellectus sui illustratur de scientia futurorum vel aliorum occultorum, ad quae deveniri non potest per inquisitionem et rationem.

[3]) More II cap. 36 (Guide II S. 281).

[4]) De somno, ibidem. Somnium est in phantasmatibus et in somno solum, propter quod prophetia nobilior est quam somnium . . . . Somnium autem secundum phantasmata est aliquando aliquid significans et aliquando nihil, et per se nunquam cum intellectu, propter quod tradiderunt philosophi, quod somnium aliquod futurum praenuntians est casus a prophetia factus. Casus enim vocatur immaturus fructus decidens, qui tamen figuram et saporem fructus etiam aliquo modo praetendit. Similiter autem est de somnio, quod futurum significat vel occultum aliquod etc.

Vergleichung mit der in Betracht kommenden Stelle des Maimonides zeigt, beruht das, was Albert hier als eine Ueberlieferung der Philosophen bezeichnet, auf einem Ausspruch des Midrasch, den Maimonides als Beleg für seine Ansicht anführt. Maimonides sagt nämlich: „Du kennst auch die Wirkungen dieser bildenden (imaginativen) Kraft, die darin bestehen, die Erinnerung der wahrgenommenen Dinge zu bewahren, sie zu kombiniren und, was besonders in ihrer Natur liegt, ihre Bilder wiederherzustellen. Ihre grösste und vornehmste Wirkung findet nur dann statt, wenn die Sinne ruhen und zu funktioniren aufhören. Dann überkommt sie eine gewisse Inspiration, die im Verhältniss zu ihrer Disposition steht und die Ursache ist der wahren Träume und auch die der Prophetie. Sie unterscheidet sich (in beiden) nur durch das Mehr oder Minder und nicht durch die Art. Du weisst, dass sie (die Weisen) an verschiedenen Stellen gesagt haben: der Traum ist ein Sechzigstel der Prophetie (Talmud b. Berachoth fol. 57 b). Sie haben diese Idee wiederholt im Bereschit Rabba, indem sie sagten: die Abfallfrucht der Prophetie ist der Traum (Ber. Rabb. sect. 17 und 44). Dies ist ein bemerkenswerther Vergleich. In der That ist die Abfallfrucht mit der Frucht selbst identisch, nur dass jene vor ihrer vollkommenen Reife abgefallen ist; ebenso ist die Wirkung der bildenden Kraft während des Traumes dieselbe wie im Zustand der Prophetie, nur dass sie noch ungenügend und nicht zu ihrem Ziele gelangt ist[1]).“

Auch was Albert über die natürlichen Dispositionen, sowohl die geistigen als die ethischen, sagt, welche die Seele zu hellsehenden Träumen und zur Prophetie befähigen, stimmt ganz mit Maimonides überein. In geistiger Beziehung sind drei Arten von Dispositionen zu unterscheiden. Der Seele derjenigen, bei denen der Intellekt besonders hell und wirksam ist, und die

---

[1]) More II cap. 36 (Guide II S. 282—283). Im Danielkommentar, wo Albert diese Bezeichnung des Traumes im Namen des Maimonides anführt, scheint ihm ihre Bedeutung schon entschwunden zu sein, und er legt ihr einen ganz anderen Sinn unter. Comment. in Dan. 1,17 (VIII pag. 8). Unde Rabbi Moyses dicit, quod somnium est casus a prophetia, quia prophetia est visio in lumine intelligentiae, somnium autem manifestatio futurorum in imagine, in quo cadit et quasi occumbit lumen intelligentiae.

in Folge dieser Natur ihres Intellekts mit den oberen Substanzen vielfach übereinstimmen, wird durch den Erguss der (zu den oberen Substanzen gehörenden) Intelligenz Etwas von ihrem Lichte eingeprägt. Solche Menschen sind ihrer Natur nach am Besten zum Denken befähigt und zu den hohen Wissenschaften, welche Weisheiten genannt werden, weshalb sie auch Moyses Aegyptius als Weise bezeichnet[1]). Andere wieder, bei denen die Phantasie und Imagination stark entwickelt ist, sind in Folge dieser Anlage den auf die Phantasie wirkenden Gründen besonders zugänglich und vermischen deshalb wahre mit sophistischer Weisheit und haben an dem nur Probablen besonderes Wohlgefallen. Diese zeichnen sich als Redner und Staatsmänner aus, deren Beruf es mit der sich in Bildern darstellenden Probabilität zu thun hat[2]). Die

[1]) De somno III tr. 1 cap. 5 (V pag. 96). Quibus enim est intellectus multum agens et clarus, illi per naturam sui intellectus multum superioribus substantiis congruunt, et cum tota anima sit instrumentum intelligentiae, dicitur inprimere in eum, quotiescunque influentia sit ei sui luminis. Cum autem intelligentia, ut diximus, sit plena formis explicabilibus per motum caeli . . . . accipitur lumen influentiae ab intellectu per modum possibilem sibi et accipitur clarum et manifestum valde, et ideo tales homines optime intelligere nati sunt et ad altissimas scientias, quae sapientiae vocantur, optime et secundum naturam dispositi. Propter quod et Moyses Aegyptius tales vocavit sapientes. Vgl. More II cap. 37 (Guide II S. 290): „Wenn diese Emanation (des aktiven Intellekts) sich nur auf die Vernunftkraft ergiesst, ohne dass sich Etwas davon auf die Einbildungskraft ergiesst (sei es, weil die Emanation selbst unzureichend ist, oder weil die Einbildungskraft in ihrer ursprünglichen Gestaltung mangelhaft ist, so dass sie, die Emanation des Intellekts aufzunehmen, unfähig ist), so ist das die Klasse der Weisen, die sich der Spekulation widmen.

[2]) De somno. Ibidem. Sunt iterum aliqui optimum habentes organum phantasiae et imaginationis . . . Sed nisi adsit eis lumen intelligentiae, efficientur multiplices in rationibus phantasticis propter nobilitatem imaginationis et multiplicitatem, et ideo isti confundunt sophisticis veras sapientias et innituntur probabilibus, et talia placent eis, et sunt abundantes in rhetoricis et civilibus, quae omnia probalitatem in imaginibus habent. Maimonides, bei dem dies die dritte Klasse bildet, sagt von ihr (ibidem. Guide II S. 291): „Wenn endlich die Emanation sich nur auf die Einbildungskraft ergiesst, und die Vernunftkraft im Rückstand bleibt, sei es in Folge ihrer ursprünglichen Gestaltung oder in Folge geringer Uebung, so ist das die Klasse der Staatsmänner, welche die Gesetze machen, der Wahrsager, der Auguren und derjenigen, die wahre Träume haben“ u. s. w.

Dritten sind Solche, die nach beiden Richtungen, sowohl in Betreff des Intellekts als in Betreff der Imagination, eine vortreffliche Disposition besitzen; das sind diejenigen, die in Folge ihrer natürlichen Anlage wahre Träume oder auch Visionen haben, zuweilen auch die hellsten Prophetieen verkünden[1]).

Was die ethischen Vorbedingungen der Prophetie betrifft, so führt Albert wiederum in Uebereinstimmung mit Maimonides und unter Berufung auf denselben aus, dass in Folge der Vorstellungen, welche die Hingabe an die äusseren Eindrücke und die sinnlichen Begierden in der Seele erzeugt, die Imagination und der Intellekt so beeinflusst würden, dass sie der Einwirkung anderer Ursachen und in's Besondere dem Erguss der höheren Intelligenzen unzugänglich seien, weshalb nach der Aussage des Maimonides viele Weise behauptet hätten, dass die Propheten in der Zeit der Sinnesbegierde, der Trauer und der Furcht nicht prophezeien und die Zukunft wahrheitsgemäss verkünden. Die Seele muss nämlich längere Zeit durch anhaltendes Studium, durch sittliche Lebensführung und Beherrschung der Affekte von den äusseren Dingen abgelenkt und auf die inneren hingelenkt werden, dann schwinden die durch die Sinne und Leidenschaften erzeugten Bilder, und es kommt die Divination zu Stande[2]).

---

[1]) De somno. Ibidem. Sunt autem tertii peroptimam dispositionem habentes in utrisque, tam in intellectu scilicet, quam etiam in imaginatione et organo, et illi et bona et ordinata valde habent simulacra, et praeparantur semper ad veros et certos intellectus, et illi sunt de habilitate naturae et vere somniantes et vere prae aliis visiones habentes et nonnunquam etiam clarissimas praenuntiantes prophetias. Vgl. More II cap. 37 (Guide II S. 290): „Wenn aber diese Emanation sich zu gleicher Zeit auf beide Kräfte, ich meine die Vernunft- und die Imaginationskraft, ergiesst (wie wir es auseinandergesetzt und wie es auch andere Philosophen auseinandergesetzt haben) und die Imaginationskraft ursprünglich in ihrer ganzen Vollkommenheit geschaffen ist, so ist das die Klasse der Propheten."

[2]) De somno. Ibidem (V pag. 97). Si tamen ex hoc supponatur, quod aliis et praecipue exterioribus et corporalibus passionibus detineantur, et ideo timor et concupiscentia venereorum et sollicitudines et dissolutiones gaudiorum vanorum et tristitiae, propterea quod animam detinent, ad se trahunt imaginationem et turbant intellectum, ne moveri possit ab influentia descendente vel alia causa movente, propter quod multi sapientum dixerunt, sicut narrat Moyses Aegyptius, quod tempore concupiscentiae, tristitiae et timoris prophetae non prophetizant neque vera futura denuntiant. Oportet

Unverkennbar ist endlich auch die Uebereinstimmung mit Maimonides in dem, was Albert in Betreff der verschiedenen Grade der Prophetie ausführt, wenn er auch, seinem oben gekennzeichneten Standpunkt entsprechend, hier Manches hinzufügt und Anderes weglässt und auch das dem Vorgänger Entlehnte in seiner Weise modificirt. Der erste und unterste der dreizehn

---

enim per studium longum et honestos mores et ordinationes affectuum animam ab exterioribus ad interiora revocare et claudere vias, ne tumultus sensibilium, qui est in vigilia, animam extrahat ad exteriora, et si hoc jam multo tempore factum, ita quod jam evanuerint simulacra per sensus et passiones animam pertrahentes ad alia, tunc divinatio artior erit. Vgl. More II cap. 36 (Guide II S. 284): „Ferner muss ein solches Individuum (der zur Prophetie Berufene) sich die Wissenschaft und die Weisheit in dem Maasse erworben haben, dass sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt ist, es muss eine ganz vollkommene menschliche Intelligenz und reine und gleichmässige menschliche Sitten besitzen; all sein Verlangen muss auf die Kenntniss der Mysterien dieser Welt und auf die Erkenntniss von den Ursachen gerichtet sein . . . und endlich muss sein Denken und Verlangen losgelöst sein von den thierischen Dingen, wie dem Streben nach den Freuden, welche das Essen, Trinken und der Beischlaf, überhaupt der Tastsinn bereitet, von dem Aristoteles in der Ethik ausdrücklich sagt, dass er eine Schande für uns sei.“ das. (Guide II S. 286): „Das Denken und Verlangen dieses Individuums muss ferner losgelöst sein von eitler Ehrsucht, ich meine von dem Verlangen, zu herrschen, von dem gewöhnlichen Volke erhoben zu werden und sich ihre Ehren und ihren Gehorsam zu erwerben, ohne jeden weiteren Zweck . . . Wenn in einem solchen Individuum, wie wir es beschrieben haben, auch eine möglichst vollkommene Imagination in voller Wirksamkeit ist und der (aktive) Intellekt sich nach dem Maasse der spekulativen Vollkommenheit des Individuums auf dasselbe niederlässt, so wird es unzweifelhaft nur sehr ausserordentliche göttliche Dinge erfassen, nur Gott und seine Engel sehen und die Erkenntniss, die es erwirbt, wird zum Gegenstand nur wahre Meinungen haben und eine auf ein gutes Verhältniss der Menschen untereinander abzielende Lebensführung.“ das. (Guide II, S. 287): „Du weisst, dass jede körperliche Kraft sich bald abstumpft, schwächt und verschlechtert, bald wieder sich verstärkt. Die Imaginationskraft aber ist unzweifelhaft eine körperliche Kraft. Darum findest du, dass die Propheten während der Traurigkeit, des Zornes und anderer ähnlicher Empfindungen zu prophezeien aufhören. Du weisst, dass die Weisen sagen, dass die Prophetie nicht eintritt, weder in der Traurigkeit, noch in der Niedergeschlagenheit“ (Talmud b. Taanith fol. 30b). Ueber die Benutzung der Maimonidischen Lehre von der Prophetie durch Thomas von Aquino Vgl. Guttmann, das Verhältniss des T. v. A. S. 73—79.

von Albert aufgestellten Grade bekundet sich in einer gewissen Zuversicht der Seele, durch welche der Mensch die Kühnheit und Sicherheit gewinnt, Etwas zu verkünden und zu vollbringen[1]). Der dritte Grad bei Albert ist der, wenn die Wirkung der Art ist, dass sie sich in zutreffenden Metaphern äussert, das sind Träume, welche die Weisen deuten u. s. w.[2]). Der vierte Grad ist der, wenn er nicht über die Wirkung der Imagination hinausgehoben wird, sondern nur Nichtmetaphorisches träumt, wie die Sache wirklich geschieht. Der fünfte Grad ist der, wenn die Phantasie in Bewegung gesetzt wird und Jemand ihm zur Seite zu stehen scheint, der ihm das Geschaute erklärt[3]). Der sechste Grad ist, wenn zwar Bilder erzeugt werden, aus ihnen aber die Wirkungen der Intelligenz hervorleuchten. Der siebente Grad ist, wenn im Traume die Intelligenzen wahrhaft und ausdrücklich ohne Bilder erscheinen[4]). Der achte Grad ist, wenn die himm-

[1]) De somno. Ibidem cap. 10 (V pag. 100). Aliquando autem secundum infimum gradum non manifestat se, nisi in quadam animi confidentia, qua homo concipit quandam audaciam et certitudinem aliqua praedicendi et faciendi. Vgl. More II cap. 45 (Guide II S. 335): „Der erste Schritt zur Prophetie ist, wenn eine göttliche Hülfe das Individuum begleitet, welche ihn in Bewegung setzt und ermuthigt zu einer tugendhaften, grossen und hochwichtigen That, z. B. eine Gemeinschaft tugendhafter von einer Gemeinschaft schlechter Menschen zu befreien“ u. s. w.

[2]) De somno. Ibidem. Tertius autem gradus hujus formae est, quod movet adeo expresse, quod per metaphoras convenientes exponitur, et ista sunt somnia, quae sapientes interpretantur. More das. (Guide II S. 341—342): „Der dritte Grad ist der, wenn der Prophet im Traum ein Gleichniss sieht . . . und man ihm in demselben prophetischen Traum den Sinn erklärt, den man durch das Gleichniss ausdrücken wollte.“

[3]) De somno. Ibidem. Quartus autem gradus est, qui quidem in nullo attolleretur super imaginationis actum, sed tantum somniat non metaphorica, sicut res evenit etc. Ibidem (pag. 101). Quintus autem gradus est, quando jam movet quidem phantasiam et videtur ei assistere aliquis explanans, quod videtur etc. Vgl. More II cap. 45 (Guide II S. 342): „Der vierte Grad ist, wenn er im prophetischen Traum klare und bestimmte Worte hört, ohne Jemanden zu sehen, der sie ausspricht“.

[4]) De somno. Ibidem (pag. 101). Sextus autem gradus, quando movent quidem simulacra, sed elucent quidem expresse intelligentiae actus etc. Septimus autem gradus, quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris. Vgl. More das.: „Der sechste Grad ist, wenn ein Engel zu ihm im Traume redet“ u. s. w. „Der siebente Grad ist, wenn es ihm im prophetischen Traume scheint, dass Gott zu ihm redet“ u. s. w.

lische Form so stark ist, dass sie im Wachen den von den Sinnen Abgewandten bewegt, sich aber doch nur in dunklen Bildern offenbart[1]). Der neunte Grad ist der, wenn dem Wachenden und von den Sinnen Abgewandten eine Vorstellung der künftigen Welt zutheil wird durch ausdrückliche und leicht anzupassende Formen. Der zehnte Grad ist, wenn er ausdrückliche Bilder hat, und zwar in der Art eines Unterweisenden und Belehrenden[2]). Der zwölfte Grad ist der, der dem ersten Grad der Prophetie entspricht, von der die Philosophen geredet haben, und er besteht darin, dass im Wachen bei abgewandten und nach innen gekehrten Sinnen die Bilder der künftigen Dinge ausdrücklich gesehen werden, wie sie sich ereignen. Von einem solchen Menschen, der das Verborgene und Künftige vorherkündet, sagt Hermes, dass er den göttlichen Geist habe[3]). Der drei-

---

[1]) De somno. Ibidem. Octavus autem gradus est, quando forma caelestis est adeo fortis, quod movet in vigilia aversum a sensibus et retrahentem sensus intra se, sicut superius exposuimus, sed tamen non ostendit se nisi in simulacris obscuris etc. Vgl. More das. „Der achte Grad ist, wenn er eine Offenbarung in einer prophetischen Vision hat und Gleichnisse sieht" u. s. w.

[2]) De somno. Ibidem. Nonus autem gradus est, qui respondet tertio, quando scilicet vigilanti averso a sensibus occurrit imaginatio futurorum et ex forma caelesti movente per formas expressas et de facili adaptabiles etc. Decimus gradus est, sumptus juxta septimum, quoniam et imagines habet expressas . . . . quod est per modum instruentis et docentis etc. Vgl. More das. (Guide II S. 343): „Der neunte Grad ist, wenn er in einer Vision Worte hört" u s. w. „Der zehnte Grad ist, wenn er in einer prophetischen Vision eine Person sieht, die zu ihm spricht."

[3]) De somno. Ibidem. Duodecimus autem est, qui sumitur juxta quartum, et ille est primus gradus prophetiae, de qua philosophi sunt locuti, et ille est, quando videntur expresse imagines rerum futurarum, sicut eveniunt, in vigilia aversis et interius retractis sensibus, talis enim praenuntiat occulta et futura, et inde est dictum Hermetis, quod talis homo habet spiritum divinum. Bei Albert beginnt demnach mit der zwölften Stufe, im Gegensatz zur Divination, die Prophetie, von der die Philosophen reden. Dabei erinnert er sich daran, was Maimonides von der ersten Stufe der Prophetie sagt, dass sie dasjenige sei, was man den Geist Gottes nennt, und dass man von dem in diesem Zustand befindlichen Individuum sage, dass ihn der Geist Gottes erfasst habe. Wie er aber, wohl im Bewusstsein der willkürlichen Veränderung seiner Vorlage, sich in diesem Kapitel niemals auf Maimonides beruft, so zieht er es auch hier vor, anstatt auf Maimonides auf einen Ausspruch des Hermes hinzuweisen.

zehnte Grad ist ein Komplement der Prophetie und besteht darin, dass der Betreffende durch die Einwirkung der himmlischen Wesen das verborgene Gute so erfasst, dass er von ihnen eine wahre Kenntniss hat; das ist die höchste Stufe der menschlichen Seele[1]).

---

[1]) De somno. Ibidem (pag. 102). Decimus tertius gradus complementum est prophetiae, quando bona occulta per caelestium instinctum sic praeconcipit, quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione, et iste gradus est summus humanae animae. Hierbei denkt Albert wohl an die elfte Stufe des Maimonides, die darin besteht, dass der Prophet in einer Vision einen Engel sieht, der zu ihm redet. Diese Stufe wird von Maimonides, wenn man von der über die Weise aller anderen Propheten hinausgehobenen Prophetie des Moses absieht, als die höchste dem Propheten erreichbare bezeichnet. — Zum Schlusse seien noch zwei Bemerkungen Alberts angeführt, in denen er sich auf Maimonides beruft. An der einen handelt es sich um den Nachweis, dass zum Sakrament der Konfirmation auch die Salbung gehöre. Comment. in Sent. IV dist. 7 artic. 3 (XVI pag. 87). Balsamum autem, ut dicit Moyses Aegyptius, non nascitur nisi in oculo solis, qui significat Christum. Dafür weiss ich keine Belegstelle. Bedeutsamer ist die andere Bemerkung, in der Albert sich die Ansicht des Maimonides in Betreff der Thieropfer aneignet, dass Gott dieselben nur concedirt habe wegen der Hartnäckigkeit des Volkes, damit die Opfer lieber ihm als den Götzen dargebracht würden. Polit. Lib. VII cap. 7 (IV pag. 427). sicut et in lege Domini constitutum fuit, quod tribus vicibus in anno comparerent in conspectu Domini in epulis convivantes: sicut enim hostias potius voluit sibi offerri quam idolis, ita et talia convivia voluit sibi potius celebrari quam in honorem idolorum. Unde sicut dicit Petrus in itinerario Clementis et glossa super illud Isa. 1: sacrificium taurorum et hircorum nolui, talia ex intentione et per se nunquam voluit Deus, sed cum populus a talibus averti non posset, elegit Deus ea sibi magis fieri quam idolis. Vgl. More III cap. 32 (Guide III' S. 251—252).

IV. Vincenz von Beauvais.

Neben Albertus Magnus und Thomas von Aquino, den beiden grossen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, die den Höhepunkt der christlichen Scholastik des Mittelalters darstellen, wird gewöhnlich auch Vincenz von Beauvais genannt, ein Zeitgenosse jener beiden und gleich ihnen aus dem Orden der Dominikaner hervorgegangen. Allein Vincenz von Beauvais verdankt diese Auszeichnung nicht sowohl seinen Leistungen auf dem Gebiete der Theologie, als vielmehr der hervorragenden Bedeutung, die er für die Literaturgeschichte des Mittelalters überhaupt und insbesondere für die Kenntniss der wissenschaftlichen Bestrebungen im dreizehnten Jahrhundert erlangt hat. Vincenz von Beauvais hat, obwohl er auch eine Anzahl speciell theologischer Schriften verfasst hat[1]), auf die Entwicklung der christlichen Theologie keinen irgendwie massgebenden Einfluss ausgeübt; er war zu sehr Poly-

[1]) Ueber die Schriften des V. v. B. vgl. Histoire Littéraire de la France Tom. XVIII. S. 459 fg; Alois Vogl, Litterarhistorische Notizen über den mittelalterlichen Gelehrten V. v. B. Festprogramm, Freiburg 1843 S. 22; J. B. Bourgeat, Etudes sur Vincent de Beauvais, Paris 1856 S. 24. — Eine Abhandlung De Universalibus, von der in der Bibliothek zu Parma eine hebr. Uebersetzung vorhanden ist, und die Steinschneider (Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, S. 489) unserem Vincenz zuschreibt, ist anderweitig nicht bekannt. Sie ist vielleicht, wenn sie nicht von einem anderen Vincenz herrührt, dem Speculum majus entnommen.

histor und nicht Selbstdenker genug, um ein eigenes theologisches Lehrsystem aufzustellen, ein zu wenig schöpferischer Geist, um die Wissenschaft nach irgend welcher Richtung hin durch originelle Gedanken zu befruchten. Die Nachwelt jedoch mag sich füglich darüber trösten. An theologischen Systemen hat es das Mittelalter ja ohnehin wahrlich nicht fehlen lassen. Dagegen hat das Mittelalter nur wenige Gelehrte aufzuweisen, die sich an Umfang und Vielseitigkeit des Wissens mit Vincenz von Beauvais vergleichen liessen. Hat er es auch auf keinem Gebiete der Wissenschaft zu einer besonderen Vertiefung gebracht, so ist ihm doch auch keines fremd geblieben; sein Interesse erstreckt sich ohne Unterschied auf alle Zweige der damals bekannten Wissenschaft, auf die Literaturen aller Zeiten; er hat Alles gelesen, was ihm in seiner Zeit erreichbar war. In seinem Hauptwerk, dem Speculum majus[1]), das für uns ausschliesslich in Betracht kommt, besitzen wir eine im grössten Stil angelegte Encyclopädie aller Wissenschaften, ein Werk, das wie kein anderes geeignet ist, uns einen Ueberblick über den Stand und Umfang der Wissenschaften und Künste, sowie auch über deren Pflege in den Schulen jener Zeit zu gewähren[2]). Der Geschichtsschreiber Friedrich Christoph Schlosser, der in neuerer Zeit wieder zuerst die Aufmerksamkeit auf Vincenz von Beauvais gelenkt hat, spricht sich über dessen schriftstellerischen Charakter folgendermassen aus: „Unter den Schöpfern neuer Systeme oder unter den eigentlich grossen Schriftstellern kann Vincent keine Stelle finden, weil in allen seinen Werken nur Anordnung und Stellung ihm gehört, die Materie selbst aber und sogar der Vortrag derselben aus Andern entlehnt ist; er verdient aber als einer der grössten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschichte.“ „Nur allein aus Vincentius und durchaus aus keinem anderen Schriftsteller kann man sich einen richtigen Begriff von dem Umfang der Studien machen, die in manchem Kloster des dreizehnten Jahrhunderts

---

[1]) Ich benutze die Gesammtausgabe des Speculum majus, die in vier starken Folianten zu Douai 1624 erschienen ist.

[2]) Vogl, a. a. O. S. 9.

in der Stille betrieben wurden[1])." Kann demgemäss bei der auf jede selbständige Gedankenentwicklung verzichtenden Darstellungsweise des Vincenz von Beauvais, bei seiner meistentheils rein mechanischen Wiedergabe des überlieferten Wissensstoffes von einer Beeinflussung durch die jüdische Theologie, wie sie uns bei den anderen Theologen seiner Zeit entgegentritt, nur in sehr beschränktem Maasse die Rede sein, so mag es doch vielleicht nicht ganz ohne Interesse sein, das grosse encyclopädische Werk dieses Schriftstellers darauf hin zu prüfen, in wie weit die jüdische Literatur in ihm Berücksichtigung gefunden habe, um danach den Umfang des Wissens zu beurtheilen, das die christlichen Theologen jener Zeit von jüdischen Dingen hatten.

Und auch noch nach einer anderen Richtung hin wird eine Durchmusterung des Speculum majus nicht ganz ohne Ausbeute für die jüdische Wissenschaft sein. Man hat dem Mittelalter und besonders der christlichen Scholastik des Mittelalters vielfach und nicht mit Unrecht einen vollständigen Mangel des historischen Sinnes zum Vorwurf gemacht. Auf Vincenz von Beauvais trifft dieser Vorwurf in gewisser Beziehung nicht in dem Maasse wie auf die meisten Theologen seiner Zeit zu. Zwar wird man auch bei ihm eine wirklich historische Auffassung der überlieferten Thatsachen nicht erwarten dürfen. In mönchischer Befangenheit verharrend, entbehrt auch er des freien historischen Blickes, der dem Geist der verschiedenen Zeiten gerecht zu werden sich bemüht; von seiner engen Klosterzelle aus stellt sich ihm der Verlauf der Weltgeschichte in einer Verrenkung und Beschränktheit dar, die den modernen Leser gar seltsam und befremdlich anmuthet und ihm zuweilen wie eine Karikatur der Wirklichkeit erscheint. Aber immerhin ist bei Vincenz von Beauvais im Gegensatz zu der Gleichgiltigkeit gegen alles Historische, wie sie uns sonst bei den Theologen jener Zeit begegnet, doch auch ein lebhaftes Interesse für die Kenntniss der Geschichte vorhanden, das sich nicht nur in dem der eigentlichen Geschichtsdarstellung gewidmeten Theile seines Werkes, dem Speculum historiale, sondern hier und da auch in den anderen Theilen des Speculum majus bemerkbar macht.

[1]) Fr. Christoph Schlosser, Vincent von Beauvais, Frankfurt a/M. 1819. II S. 193—194.

In dem genannten Speculum historiale zumal hat Vincenz eine grosse Anzahl von Quellenschriften excerpirt, die zum Theil seitdem verloren gegangen und uns nur in den von Vincenz gegebenen Auszügen erhalten geblieben sind. Ganz besonders werthvoll ist seine Geschichtsdarstellung in den Abschnitten, wo er seiner Zeit sich nähert oder wo er gar Selbsterlebtes oder Ereignisse seiner Zeit nach den mündlichen Berichten Anderer mittheilt; hier erhebt sich seine Darstellung selbst zuweilen zur Bedeutung einer Quellenschrift[1]). So erfahren wir durch ihn auch Einiges, was unsere Kenntniss der jüdischen Geschichte, besonders der Geschichte der Juden in Frankreich zur Zeit Philipp August's, in manchen Punkten ergänzt und bereichert.

Die Lebenszeit des Vincenz von Beauvais (geboren zwischen 1184 und 1194, gestorben um das Jahr 1264[2]) fällt nämlich in die Regierungszeit der beiden französischen Könige Philipp August (1180—1223) und Ludwig IX., der Heilige genannt (1226—1270). Dem Dominikanerorden angehörend, in den er wohl nicht lange nach dessen im Jahre 1215 erfolgter Gründung eingetreten ist[3]), ward er im Jahre 1228 aus dem Convent dieses Ordens in Beauvais von Ludwig IX. nach Royaumont berufen, wo er dem königlichen Hofe, der häufig in dem dort gelegenen Schlosse weilte, als Lector und als Prediger seine Dienste widmete. Von seinen nahen Beziehungen zur königlichen Familie legt der Trostbrief Zeugniss ab, den er bei Gelegenheit des im Jahre 1260 erfolgten Todes des Prinzen Louis an das Königspaar richtete[4]). Im Auftrage der Königin Margaretha verfasste Vincenz auch eine Schrift über Prinzenerziehung (De institutione filiorum regiorum seu nobilium), die von Schlosser in's Deutsche übersetzt worden ist[5]).

---

[1]) Schlosser a. a. O. II. S. 230.

[2]) Vgl. Hist. Litt. de l. France XVIII pag. 452 fg.; Vogl. a. a. O. S. 23 fg.

[3]) De Boulay, Histor. Universit. Paris III pag. 713.

[4]) Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super morte Ludovici primogeniti sui. In manchen Handschriften wird dieser Trostbrief als auch an die Königin Margaretha gerichtet bezeichnet. Vgl. Vogl. S. 23.

[5]) Schlosser, Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer. Diese Uebersetzung bildet den ersten Theil der bereits mehrfach genannten Schrift.

Eine andere Schrift über die moralische Unterweisung des Fürsten (De morali principis institutione) ist bisher ungedruckt geblieben, aber ihrem Hauptinhalte nach wohl in dem Speculum majus enthalten. Hier in Royaumont, wo ihm die sehr reiche und für seine Zwecke noch eigens vermehrte Bibliothek des Königs zur Verfügung stand, unternahm Vincenz auch die Abfassung seines Hauptwerkes, des Speculum majus, dessen Titel sich an eine frühere, aber nicht mehr vorhandene kleinere Schrift: Speculum seu imago mundi anschliesst[1]). Das Speculum majus besteht aus drei Theilen: dem Speculum naturale, dem Speculum doctrinale und dem Speculum historiale. Das Speculum naturale handelt von Gott und der Schöpfung; in Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht bringt es nach der Reihenfolge des Sechstagewerkes die gesammte Naturwissenschaft zur Darstellung. Im Speculum doctrinale werden sämmtliche Fächer der Wissenschaft und der Kunst behandelt: Philosophie, Sprachkunde, Logik, Poetik, Rhetorik, Ethik, Medicin und Chirurgie, Geographie, Naturkunde, Agricultur, Zoologie, Oekonomie, Politik, Mechanik, Kriegswissenschaft, Kunst, Astronomie und Astrologie, Alchemie, Anthropologie und Psychologie und endlich die Theologie. Im Speculum historiale giebt Vincenz eine synchronistische Darstellung der Weltgeschichte von der Schöpfung bis auf seine Zeit. Die letzten Ereignisse, die er berichtet, fallen in das Jahr 1254. Das Speculum morale, das in den Gesammtausgaben des Speculum majus sich als vierter Theil dieses Werkes darstellt, ist längst als die Arbeit eines Späteren erkannt, und zwar als eine Kompilation, in der neben einigen anderen Schriften besonders die Summa theologiae des Thomas von Aquino benutzt wird[2]).

Das Speculum majus bietet in allen seinen Theilen Nichts weiter als eine systematisch geordnete Sammlung von Excerpten dar, die jedes Mal denjenigen Schriftstellern entnommen sind, welche über den betreffenden Gegenstand gehandelt haben, in-

---

[1]) Speculum majus Prolog. general. cap. 3.

[2]) Vgl. Hist. Litt. de France XVIII. pag. 474 fg.; Vogl. S. 17 fg. Die Bedeutung dieses dem Vincenz von Beauvais untergeschobenen Speculum morale für die Geschichte der Ethik wird eingehend erörtert von Gass in der Zeitschrift für Kirchengeschichte B. 1 und 2.

soweit sie unserem Autor zugänglich waren. Nur an wenigen Stellen, die als solche kenntlich gemacht sind, unterbricht Vincenz das Verhör, das er mit den von ihm zu Rathe gezogenen Autoritäten anstellt, um selber das Wort zu ergreifen und seine eigene Ansicht auszusprechen. Wir sind daher kaum in der Lage, uns ein Urtheil darüber zu bilden, wie er persönlich über die Juden gedacht und welche Stellung er dem Judenthume gegenüber eingenommen habe. Was er im neunten Buche des Speculum doctrinale, bei der Darstellung des Kirchenrechts, über die rechtliche Stellung und die Behandlung der Juden vorbringt[1]), beschränkt sich fast durchweg auf eine Zusammenstellung der Bestimmungen des kanonischen Rechtes, deren Verbindlichkeit für ihn selbstverständlich ausser Frage steht und die er ohne jede eigene Zuthat wiedergiebt. Nur in Bezug auf eine in jener Zeit vielfach verhandelte Frage, ob es nämlich zulässig sei, jüdische Kinder zwangsweise der Taufe zuzuführen, spricht er seine eigene Ansicht aus, die dahin geht, dass dem Landesfürsten das Recht dazu nicht bestritten werden könne, denn so gut, wie er den Juden als seinen Sklaven die Kinder wegnehmen dürfe, um sie als Sklaven zu verschenken oder zu verkaufen, müsse es ihm auch gestattet sein, sie der Taufe zuzuführen. Es dürfe dies jedoch nicht in der Absicht geschehen, auch die Eltern zur Taufe zu zwingen[2]). Auf die Frage, ob die Ammen jüdische Kinder beim Baden taufen dürften, antwortet er, dies sei nur dann gestattet,

---

[1]) Specul. doctr. Lib. IX. cap. 37: De perfidia Judaica; cap. 36: Qualiter inter Christianos Judaei tolerandi sunt; cap. 40: De cohabitatione vel communione fidelium cum infidelibus; cap. 41: De attractione eorum ad fidem. Im Capitel 43 wird auch die Frage erörtert, ob Juden christliche Sklaven haben dürften, im Capitel 140, ob von Juden der Zehnte zu erheben sei. Lib. X cap. 120—121 wird die Zinsfrage erörtert.

[2]) Specul. doctr. Lib. IX cap. 42 col. 797. Sed nunquid possunt auferri iis filii eorum ad baptizandum? Respondeo: adulti non debent, nisi consenserunt sponte baptizari, nec etiam parvuli per illos, qui non sunt domini eorum. Sed si veri nominis servi sunt Judaei, sicut et sunt juxta illud: Maledictus servus Chanaan, servus sit fratrum suorum, credo, quod principes, quorum sunt servi Judaei, sicut possunt eis auferre filios parvos tanquam mancipia sua et aliis dare vel vendere in servitutem etiam invitis parentibus, ita possent eos afferre ad baptismum et in hoc mererentur, dum tamen hoc non facerent propter compellendos

wenn die Kinder im Sterben lägen. In anderen Fällen sei es nicht zu gestatten, schon wegen der Gefahr, dass das Sacrament der Taufe durch eine Wiederholung derselben verletzt werden könnte, wenn nämlich die, ohne es zu wissen, bereits Getauften, nachdem sie erwachsen sind, zur Kirche übertreten würden[1]). Derselben Ansicht über die Kindertaufe wie bei Vincenz von Beauvais begegnen wir auch bei dem Franziskaner Jahannes Duns Scotus[2]), während Thomas von Aquino, der Ordensgenosse des Vincenz, die gewaltsame Taufe jüdischer Kinder als dem Naturrecht widerstreitend verwirft[3]).

Eine ausgedehntere Kenntniss der älteren jüdischen Literatur ist bei Vincenz von Beauvais, trotz seiner Polyhistorie, ebenso wenig wie bei den anderen christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts anzutreffen[4]). Dieses Wissensgebiet ist dem christ-

---

hoc modo parentes ad fidem sed propter salvandos pueros per fidei sacramentum, ad cujus susceptionem sufficit, quod non inveniat obicem contrariae voluntatis.

[1]) Ibidem. Sed nunquid hujusmodi nutrices, cum balneant parvulos Judaeorum, possent illos clanculo baptizare? Respondeo: credo sine praejudicio, quod si in articulo mortis parvulorum hoc fieret, non peccarent, qui hoc facerent, alias non licet, et hoc ne aperiatur via ad injuriam sacramenti per reiterationem, si forte contingat hujusmodi baptizatos converti ad fidem in adulta aetate. Item ne hujusmodi filii spirituales per baptismatum regenerati relinquantur expositi faucibus luporum temporalium, id est Judaeorum, devorandi etc.

[2]) Vgl. weiter die Abhandlung über Johannes Duns Scotus.

[3]) Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum, S. 4.

[4]) Zur Illustration seiner Kenntniss des Hebräischen führe ich aus dem alphabetischen Vocabularium, das er am Schlusse des ersten Buches des Specul. doctrin. giebt, die folgende Erklärung an: Rabbi vel Rabboni, id est magister. Höchst seltsam ist seine Auslegung einiger jüdischen Feste. Specul. histor. Lib. II Cap. 48 pag. 622: Festum clangoris sive tubarum fiebat prima die Septembris in memoriam liberationis Isaac, qui eo die liberatus est ariete pro ipso immolato etc. Festum propitationis fiebat decima die Septembris, quia in eo retulit Moyses filiis Israel Dominum placatum super offensam vituli. Eadem die jejunabant homines et jumenta et etiam pueri septennes usque ad vesperam pro memoria mortuorum. (Hier liegt vielleicht eine Verwechselung mit dem zehnten Tebet vor, von dem es bei Thomas von Aquino Comment. in Sent. IV dist. 15 qu. 3 art. 3 heisst: In decimo autem mensi, id est Januario, in memoriam mortuorum, quos

lichen Mittelalter erst durch den jüngeren Zeit- und Ordensgenossen unseres Vincenz, durch Raymund Martin, in dessen Pugio fidei einigermassen erschlossen worden. Was an einigen wenigen Stellen des Speculum majus als Ueberlieferung der Hebräer angeführt wird und mehr oder minder genau dem Talmud entlehnt ist, das wird Vincenz wohl durch seinen persönlichen Verkehr mit Juden erfahren haben. Auf einen solchen jüdischen Gewährsmann beruft Vincenz sich ausdrücklich bei einer Erklärung, die er für den an den Häusern haftenden Schaden des Aussatzes giebt[1]). Nicht ganz genau ist die Bemerkung, dass nach der Ueberlieferung der Hebräer der Bericht über den zweiten Schöpfungstag darum nicht, wie es bei den anderen Tagen geschieht, mit den Worten: „Und Gott sah, dass es gut sei," schliesse, weil an diesem Tage der Teufel geschaffen sei[2]), denn im Talmud wird als Grund dafür angegeben, nicht dass der Teufel, sondern dass das Feuer des Gehinnom oder der Hölle am zweiten Tage geschaffen sei[3]). Eine Belegstelle dafür, dass Salomo vor seinem Tode Reue empfunden und als Zeugniss seiner Reue den von der Verachtung der Welt handelnden „Prediger" verfasst

---

Dominus in deserto percusserat). Vom Schlussfest (Schemini-Azereth) sagt Vincenz: Octavus etiam dies solennis erat, in quo faciebant collectam forte in usus pauperum vel alios communes usus. Eine ähnliche Deutung des Schlussfestes findet sich auch bei Thomas von Aquino (vgl. meine Schrift über Thomas v. A. S. 14 Anmerk. 2); vermuthlich hat zu dieser Deutung der Name dieses Festes: Collectae Veranlassung gegeben. Oder sollten Vincenz und Thomas Etwas von מתנת יד gehört haben?

[1]) Specul. hist. Lib. II cap. 36 pag. 59. Porro sicut lex quosdam cibos immundos reputari fecit, ut in Judaeis vitium gulae coerceat, sic etiam non absurdum videri potest, quod a quodam Hebraeo audivi, quasdam domus eorum leprae condemnari, ut eorum superbiam in aedificiis reprimeret. Cum enim quis domum pulchram et ultra modum curiosam aedificasset, Dominus illam plagam, quae lepra dicitur, in ea immittebat, ita quod eam dirui oportebat. Als Strafe für den Hochmuth wird der Aussatz bezeichnet Talmud b. Sota fol. 5a.

[2]) Specul. natur. II cap. 24 col. 94. Tradunt tamen Hebraei, quod in secunda (die) angelus factus est diabolus ideoque de opere illius diei non dicitur: vidit Deus, quod esset bonum.

[3]) Talmud b. Pessachim fol. 54a: מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנם vgl. Midrasch Rabb. Genes. Sect. 4.

habe[1]), lässt sich meines Wissens in der talmudischen Literatur nicht nachweisen[2]). Auf einen persönlichen Verkehr ist vielleicht auch die Bekanntschaft mit dem Juden Jacob Aranicus zurückzuführen, dem Vincenz in der Kunst der Alchemie reiche Belehrung zu verdanken erklärt[3]). Wenigstens ist von einem jüdischen Autor dieses Namens sonst Nichts bekannt.

Unter den bei der Darstellung der Naturwissenschaften von ihm am meisten benutzten Schriftstellern nennt Vincenz von Beauvais im Prolog zum Speculum naturale ausdrücklich auch den Isaac[4]), womit selbstverständlich kein anderer als der jüdische Philosoph und Arzt Isaak Israeli, der ältere, gemeint ist. In der That gehört Isaak Israeli zu denjenigen Autoren, deren Schriften Vincenz, besonders wo es sich um medicinische Dinge handelt, am häufigsten excerpirt. Er nennt ihn in einer Reihe mit Hippokrates, Galenus, Plinius, Dioscorides, Avicenna, Isidorus, Palladius, Razi und Anderen. Ich habe allein im Speculum naturale mehr als 140 Excerpte aus Isaak's Schriften nachgezählt. Oft sind es ganze Capitel, oder auch eine Reihe von Capiteln, die den Schriften des jüdischen Gelehrten entlehnt sind. Die meisten

---

[1]) Specul. hist. VI. cap. 84 pag. 74. Dicunt tamen Hebraei, quod ante mortem (Salomo) poenituit et ob hoc librum de contemptione mundi, qui ecclesiastes dicitur, composuit.

[2]) Auf eine solche Ueberlieferung beruft sich auch Johannes Duns Scotus. Vielleicht liegt ihr der Ausspruch des Talmud Sabbat fol. 56b zu Grunde, dass es ein Irrthum sei, Salomo als Sünder zu bezeichnen. Vgl. weiter bei Duns Scotus.

[3]) Specul. natur. VII cap. 87 col. 480. Hujus artis (alchymiae) magistri fuerunt: Adam, Noĕ, Idrid, Squilia, Cora, Moyses, Cato, Virgilius, Aristoteles, Alexander, Geber, Jahie, Razi, Maurienus, Abimazer, Johannes Evangelista, Garsius et Gilbertus cardinales, Guilelmus episcopus, Huck apostolicus, Aegidius magister hospitalis, qui extraxit librum de 125 lapidibus, Androicus etiam episcopus et apostolicus Dominicus et Jacob Aranicus Judaeus, qui me in ista arte non pauca docuerunt, Petrus quoque et Duranaus monachi. Dieselben Autoritäten werden auch angeführt Specul. doctr. XI cap. 107 col. 1055. Das Stück soll zwar aus Avicenna in libro alchymiae, qui dicitur de anima, excerpirt sein. Diese Angabe kann sich aber nur auf den ersten Theil, nicht aber auf den zweiten beziehen, in dem neben Jacob Aranicus ausschliesslich christliche Autoritäten genannt werden.

[4]) Speculum natur., cap. 18 Prolog, S. 15.

Excerpte entstammen dem „Buche der Nahrungsmittel“, das der lateinische Uebersetzer Constantinus Afer in zwei Bücher getheilt hat, in die Diaetae universales und die Diaetae particulares, unter welchen gesonderten Titeln die Schrift auch von Vincenz angeführt wird. Im vierzehnten Buche des Speculum doctrinale, das gleich den beiden ihm vorangehenden die medicinische Wissenschaft behandelt, sind zahlreiche Excerpte aus dem Viaticum enthalten, das jedoch dem Isaak Israeli irrthümlich beigelegt worden ist[1]). Aus Israelis Abhandlung, die den Titel: Liber de diffinitionibus trägt, wird die Bemerkung angeführt, dass der Himmelsgeist die Gesammtheit der Dinge erkenne[2]), was aber von Vincenz bestritten wird[3]), ferner eine Stelle, die von dem Vorzug der menschlichen Seele[4]), und eine andere, die vom Schlafen und Wachen handelt[5]). Ein Excerpt über den Zweck der Philosophie und den Endzweck des Menschen trägt die irrthümliche Ueberschrift: Idem (Isaak) de explanatione diffinitionis philosophiae[6]). Eine solche Schrift hat Isaak Israeli nicht verfasst; das Excerpt ist eine Combination zweier Stellen aus dem Liber de diffinitionibus[7]).

An einigen Stellen des Speculum naturale und des Speculum doctrinale werden grosse, zum Theil über mehrere Capitel sich erstreckende Stücke angeführt, die als Excerpte Ex libro fontis vitae bezeichnet werden[8]). Der Verfasser dieser Schrift wird jedoch an keiner Stelle genannt. Eine Erklärung dafür weiss ich nicht anzugeben; zufällig aber kann diese consequente

---

[1]) Vgl. Steinschneider, die hebr. Uebersetz. S. 756.

[2]) Specul. natur. VII cap. 25 col. 177.

[3]) Ibidem cap. 28.

[4]) Specul. natur. XXIV cap. 61 col. 1698.

[5]) Specul. natur. XXVI cap. 61 col. 1843.

[6]) Specul. natur. XXIII cap. 61.

[7]) Eine Vergleichung des Excerpts mit den betreffenden Stellen im Liber de diffinitionibus zeigt, dass Vincenz es bei der Wiedergabe der von ihm angeführten Stellen mit dem Wortlaut nicht immer sehr genau nimmt, was wir auch später noch wahrzunehmen Gelegenheit haben werden.

[8]) Specul. natur. XXIII cap. 25 col. 1070; ibidem cap. 44 col. 1683; XXV. cap. 6 col. 1778; cap. 29 col. 1939; Specul. doctr. I cap. 17 col. 17; XV cap. 4 col. 1373.

Namensverschweigung des Avicebron wohl nicht sein[1]). Im Uebrigen sind die angeführten Stücke fast durchweg aus verschiedenen, nicht zu einander gehörigen Stellen des Fons vitae zusammengesetzt und geben auch den Text nicht immer wortgetreu wieder[2]).

Den „Führer" des Maimonides habe ich an fünf Stellen des Speculum majus benutzt gefunden. An drei Stellen wird Rabbi Moyses genannt[3]). An einer Stelle, wo es sich um die Erklärung von Genes. 1,7 handelt, wird die Ansicht des Maimonides von Vincenz in seinem eigenen Namen vorgetragen[4]) und wieder an einer anderen, wo von den verschiedenen Arten der Prophetie die Rede ist, wird Maimonides stillschweigend benutzt[5]).

---

[1]) Auch in der Summa des Alexander von Hales wird an der einzigen Stelle, an der das Fons vitae citirt wird, der Name des Verfassers nicht genannt. Vgl. oben S. 41 Anmerk. 2.

[2]) Als Beispiel setze ich das oben S. 130, Anmerk. 8 zuletzt angeführte Stück mit dem Stellennachweis hierher. 'Materia quidem universalis et forma universalis sunt radix omnium et ex his generatum est, quicquid est, haec etiam duo praecedunt omnia et in ea etiam omnia resolvuntur. (Fons vitae pag. 7 Z. 20—27). Materia, quae universalis est, ipsa est substantia, quae sustinet 9 praedicamenta et est illis subjecta. Haec est, per quam sensibilia subsistunt in qua et inveniuntur et in ea mutantur et ad eam referentur et ab ipsa incipiunt et ad eam redeunt. Novem vero praedicamenta sunt universalis forma subsistens in illa. (F. v. pag. 34 Z. 24—pag. 35 Z. 3 II § 11). Porro distinctio nominum materiae scilicet et substantiae haec est, quia nomen materiae congruit illi soli, quod paratum est recipere formam, quoniam [quam] nondum recepit, nomen vero substantiae congruit illi materiae, quae jam aliam [aliquam] formam recepit et per ipsam formam facta est [propria] prima substantia (F. v. p. 42 Z. 20—24 II § 15).

[3]) Specul. natur. III cap. 82 col. 216; IX cap. 20 col. 565; XIV cap. 32 col. 1112. An der letztangeführten Stelle handelt es sich um die More II, 8 (Guide II S. 77—78) erörterte Frage der Sphärenharmonie. Vincenz verwirft die Ansicht, dass durch die Bewegung der Himmelskörper Töne erzeugt würden. Dabei aber bedrückt ihn die Frage, wie die nach der Ansicht des Gregorius dereinst im coelum empyreum anzustimmende laus vocalis zu Stande kommen werde.

[4]) Spec. natur. III cap. 95 col. 224. Nos itaque dicimus, quod ubi dicitur: Deus divisit per firmamentum aquam ab aquis, non sumitur aqua pro elemento, sed pro materia confusionis etc. Vgl. More II, 30 (Guide II S. 330 fg).

[5]) Specul. natur. XXVI cap. 95 u. a. O.

Nicht mehr der jüdischen Literatur angehörend, aber doch auch für diese nicht ohne Interesse ist ein Auszug, den Vincenz von Beauvais im Speculum historiale von der Schrift des Convertiten Petrus Alfonsus giebt. Petrus, der als Jude den Namen Moses geführt hatte, empfing am Peter-Paul-Tage des Jahres 1106 in Osca durch den Bischof Stephanus die Taufe. Sein Taufpathe war der König Alfons von Aragonien, dem zu Ehren der Täufling neben dem Namen des Tagesheiligen Petrus auch den Namen Alfonsus annahm. Zur Rechtfertigung seines Uebertritts verfasste Petrus Alfonsus eine gegen das Judenthum und nebenher auch gegen den Islam gerichtete polemische Schrift, die vielleicht das zweifelhafte Verdienst hat, diese Art von Literatur im lateinischen Abendlande zum ersten Male eingeführt zu haben. Diese Schrift, aus einem Prolog und zwölf Abschnitten (tituli) bestehend, führt den Titel: Dialogi, in quibus impiae Judaeorum opiniones evidentissimis cum naturalis tum coelestis philosophiae argumentis confutantur, quaedam prophetarum abstrusiora loca explicantur[1]). Sie ist in der Form eines Dialogs gehalten zwischen Petrus, der die Vertheidigung seines neuen Glaubens übernimmt, und seinem alten Jugendfreunde Moyses, dem die Vertretung des Judenthums zugewiesen wird. Selbstverständlich gelingt es Petrus auf das Glänzendste, seinen Freund Moyses, der zu ihm gekommen war, um ihn wegen seines Uebertritts zur Rede zu stellen, davon zu überzeugen, dass das Christenthum die eigentliche Wahrheit sei, während dagegen die Juden die Aussprüche der Propheten völlig missverstanden und darum das Schicksal, das sie getroffen, wohl verdient hätten. Das Letztere sucht Petrus, der sich selber seiner grossen Talmudkunde rühmt und sich dieses Zeugniss auch von seinem Mitunterredner bestätigen lässt[2]), aus gewissen Talmudstellen zu beweisen, in denen neben anderen gotteslästerlichen Ansichten besonders eine grobsinnliche und unwürdige

---

[1]) Die Schrift ist zuerst gedruckt Cöln 1536 und wieder abgedruckt in der Bibliotheca Patrum Lugdun. XXI, 172 sequ. und in Migne's Patrologia (Sect. latina) Tom. CLVII col. 535—672.

[2]) Raymund Martin sagt von ihm im Pugio fidei III dist. 3 cap. 4: Petrus Alfonsi, qui fuit in Hispania, priusquam fieret Christianus, magnus Rabinus apud Judaeos.

Auffassung des göttlichen Wesens zu Tage trete. Aus dieser im Jahre 1110 verfassten Schrift[1]), die von den christlichen Theologen des Mittelalters wohl vielfach benutzt worden ist[2]) und nach dieser Richtung hin noch eine eingehendere Untersuchung verdiente, giebt Vincenz von Beauvais im fünfundzwanzigsten Buche des Speculum historiale reichliche Auszüge, die sich vom 119. Capitel bis zum 139. Capitel erstrecken[3]).

Von den geschichtlichen Mittheilungen, die das Speculum historiale darbietet, beziehen sich einige auch auf die Geschichte der Juden in England. Unter einer langen Reihe von Marienlegenden, die aus einem Mariale magnum excerpirt sind, lesen wir auch eine, in der von einem Juden Jacobus aus London erzählt wird, der, auf einer Reise von Räubern gefangen genommen und durch die Jungfrau Maria auf wunderbare Weise befreit, sich in einem Kloster zu Bacha taufen lässt und als Christ den Namen Johannes annimmt[4]). Ueber die zwischen Juden und Christen in London veranstaltete Religionsdisputation, zu der der König Wilhelm Rufus (gest. 1092) die Juden durch das Versprechen ermuthigt haben soll, dass er, wenn sie in diesem Redekampf den Sieg davontrügen, selber zu ihrem Glauben übertreten wolle, giebt Vincenz einen der Chronik des Mönchs Helinand[5]) entnommenen Bericht[6]), mit dem die anderen Berichte, die uns über diesen merkwürdigen Vorgang erhalten sind, fast wortgetreu übereinstimmen[7]). Nach einem Cronographus wird über den bekannten

---

[1]) Dialogi titul. 2 col. 568 (ed. Migne). Dic ergo, si nosti, quaenam causa hujus tam longae tamque dirae fuerit captivitatis, quae jam mille quadraginta duravit annis.

[2]) So wird die von Johannes Duns Scotus erwähnte Talmudstelle Berachoth fol. 59 a (vgl. weiter) schon von Petrus Alfonsus Dialog. tit. 1 col. 591 citirt

[3]) Eine andere Schrift des Petrus Alfonsus, die Disciplina clericalis, ist gleichfalls abgedruckt bei Migne das. col. 672 — col. 706.

[4]) Specul. hist. VII cap. 111 pag. 262.

[5]) Ueber den Mönch Helinand, der im Gebiete von Beauvais, im Kloster Froidemont, lebte, und über dessen Chronik finden sich einige Mittheiluugen im Specul. hist. XXX cap. 108.

[6]) Specul. hist. XXV cap. 86 pag. 1032.

[7]) Vgl. Schaible, Die Juden in England, Karlsruhe 1890 S. 7 nach Roger von Hoveden; Jacobs, The Jews of Angevin England, London 1893 S. 6 nach Wilhelm von Malmesbury, den auch Vincenz in der Darstellung der englischen Geschichte häufig excerpirt.

Vorgang in Norwich berichtet, bei dem unseres Wissens zum ersten Mal die Blutbeschuldigung gegen die Juden erhoben wird. Die von Vincenz benutzte Quelle setzt diesen Vorgang in das Jahr 1146, während er nach anderen Quellen sich im Jahre 1136 ereignet haben soll[1]).

Ueber die Geschichte der Juden in Frankreich zur Regierungszeit des Königs Philipp August verdanken wir dem Speculum historiale einige Mittheilungen, die aus zeitgenössischen Quellen geschöpft sind und deren Richtigkeit zu prüfen wohl Vincenz selber in der Lage war. In dem auch sonst nicht uninteressanten Bericht über die unter Philipp August stattgefundene Vertreibung der Juden aus Frankreich, die aber bekanntlich nicht von langer Dauer war, findet sich unter Anderem auch die Bemerkung, dass die Juden, angelockt durch den Ruf der Milde der französischen Könige gegen ihre Unterthanen, aus allen Weltgegenden in Paris zusammengeströmt wären und fast die Hälfte der Stadt in ihren Besitz gebracht hätten. Nach der Vertreibung der Juden wurden alle Synagogen, die bei den Juden schon damals den Namen: Schulen führten, in Kirchen umgewandelt; das ist jedoch, wie ausdrücklich bemerkt wird, gegen den Willen der Fürsten oder Territorialherren geschehen. Die Vertreibung der Juden wird von der Historia Francorum, der dieser Bericht entlehnt ist, in das Jahr 1183, das dritte Regierungsjahr Philipp August's, gesetzt, und nicht in das Jahr 1181, wie sie gewöhnlich datirt wird[2]). Der Bericht über die Judenverbrennung in

---

[1]) Specul. hist. XXVII cap. 83 pag. 1125. Vgl. Jacobs a. a. O. S. 19.

[2]) Der Bericht des Vincenz lautet wie folgt. Specul. hist. XXIX cap. 24, pag. 1194 (Schluss). 1183 Philippus rex Francorum Judaeos de regno suo expellit. cap. 25 (De ultione ejusdem in Judaeos ex historia Francorum). Audierat enim multotiens idem rex a pueris, qui cum ipso in palatio nutriti fuerant, quod Judaei, qui Parisiis manebant, singulis annis Christianum unum in opprobrium christianae religionis quasi pro sacrificio in cryptis et fossis subterraneis latenter in die coenae vel in illa saera hebdomada jugulabant et in hujusmodi nequitia perseverantes deprehensi multotiens et igne combusti erant. Nam et sanctus Richardus, cujus corpus in ecclesia sancti Innocenti Parisiis in capellis requiescit, a Judaeis sic

Bráy[1]) ist wortgetreu auch in andere Geschichtsdarstellungen übergegangen[2]) und bietet darum nichts besonders Bemerkenswerthes dar. Unter dem Jahre 1208 wird nach einer Chronik

---

interfectus et cruci affixus feliciter per martyrium migravit ad Dominum, ubi etiam per ejus intercessiones operante Deo multa miracula facta fuisse referuntur. Venerabilis ergo Rex Philippus, quod vivente patre diu mente clausum gestaverat et ob patris reverentiam perficere formidaverat, in ipso sui regni initio, zelo Dei inflammatus, aggressus est. Nam ad ipsius mandatum capti sunt Judaei per totam Franciam in synagogis suis in sabbato et primo quidem expoliati sunt vestibus et auro et argento. Eo siquidem tempore multitudo maxima Judaeorum Parisiis habitabant, qui de diversis orbis partibus ob pacis diuturnitatem illuc convenerant. Audierant enim strenuitatem regum Francorum contra inimicos et pietatem in subditos. Illuc ergo diu conversati in tantum erant ditati, quod fere medietatem urbis sibi vendicaverant (cf. Rigord, De Gestis Philipp. August. bei Depping, Die Juden im Mittelalter S. 116). Sed et contra Dei et ecclesiae decretum Christianos in domibus suis servos et ancillas habebant, qui etiam cum eis judaizabant. Cives quoque, milites, rusticos de suburbiis et oppidis et villis supra modum usuris gravabant et quosdam etiam in domibus suis juramento constrictos quasi captivos in carcere detinebant. Sed et vasa sacra pro instanti ecclesiarum necessitate sibi nomine vadii supposita tam viliter tractabant, quod eorum infantes in calicibus offas in vino comedebant et cum eis bibebant. Itaque timentibus illis, ne domus eorum ab officialibus regis scrutarentur, quidam ex eis crucem auream et evangeliorum codicem auro et gemmis deornatum cum aliis vasis in sacco reposuit et in profundam foveam, ubi ventrem purgare solebat, pro dolor, vilissime projecit, quae paulo post Domino revelante sunt inventa. Dato itaque edicto a rege, ut omnes Judaei de regno ejus exirent, quidam ad fidem Christi conversi sunt, quibus intuitu christianae religionis omnes possessiones suas integre restituit. Alii vero Barones et praelatos ecclesiae donis et promissis allicere coeperunt, ut per eorum suggestionem et infinitam pecuniae promissionem animum regis a proposito revocarent. Sed rex nec precibus nec promissionibus rerum temporalium emolliri potuit. Illis ergo ejectis eorumque possessionibus immobilibus ad fiscum regis devolutis rex omnes eorum synagogas, quas scholas vocabant, mundari jussit et eas contra voluntatem omnium principum ecclesias Deo dedicari ibique altaria consecrari fecit, ut ubi prius Christus more Judaeorum blasphemaretur, ibidem a clero et populo laudaretur. Acta enim sunt haec anno Domini m. 183 aetatis ejusdem Philippi 17, regni vero 3.

[1]) Specul. hist. XXIX cap. 53 pag. 1204.

[2]) Vgl. Graetz, Gesch. d. Juden, B. VI[2], Note 9 S. 384, wo auch die gleichlautende Stelle aus Rigord abgedruckt ist.

eine durch Philipp August erlassene Constitution über die Rechtsverhältnisse der Juden mitgetheilt, die wir unten zum Abdruck bringen [1]). Aus der Regierungszeit Ludwig IX. wird uns bedauerlicher Weise Nichts berichtet, was die Juden in Frankreich betrifft. Es wäre für uns von nicht geringem Werth gewesen, durch unseren dem königlichen Hofe so nahe stehenden Autor z. B. etwas Genaueres über die Religionsdisputation zu Paris und über die Vorgänge zu erfahren, die zur Verbrennung des Talmuds führten.

Den Beschluss unserer Mittheilungen möge eine Stelle aus dem Speculum historiale machen, aus der wir die interessante Thatsache erfahren, dass zu jener Zeit bereits Juden in der Tartarei angesiedelt waren. Was Vincenz von Beauvais über tartarische Verhältnisse berichtet, das darf auf volle Authenticität Anspruch machen, denn es geht zum grossen Theil auf mündliche Mittheilungen seines Ordensgenossen Simon von Quintin zurück, der mit einigen anderen Ordensbrüdern vom Papste Innocenz IV. und seinem Orden zu den Tartaren geschickt worden war [2]). Anderes beruht auf Mittheilungen des Dominikaners Guichard aus Cremona, der sich sieben Jahre in Tiflis aufgehalten und dort Erkundigungen über tartarische Verhältnisse eingezogen hat [3]). Auch für seine Mittheilungen über die Juden in der Tartarei

---

[1]) Specul. hist. XXX cap. 85 pag. 1262. (Ex chronicis) Idem vero rex Philippus die purificationis beatae Mariae fecit constitutionem generalem de Judaeis suis, ut nullus in vadium accipiat ornamentum ecclesiae. Item ut nullus tradat alicui religioso pecuniam nisi de consensu capitanei sui et cum litteris patentibus praelati et capituli sui. Item ut nullus Christianorum vendere compellatur haereditatem aut redditus suos propter debita Judaeorum, immo duae partes haereditatis sive reddituum debitoris et pleugii (?) assignentur Judaeo ac deinceps non currat debitum, et ut debitum non currat ultra annum a mutuo facto. Item ut in libra non lucretur nisi duos nummos in qualibet septimana, et ut propter hoc non capiatur corpus debitoris aut animalia, carruta vel culcitrae, seu alia domus utensilia. Vgl. auch Scherer, Die Rechtsverhältnisse der Juden S. 94—95.

[2]) Vgl. Specul. hist. XXXII cap. 2.

[3]) Vgl. Specul. hist. XXXII cap. 42.

beruft sich Vincenz auf die Aussagen seiner Ordensbrüder, die in Tiflis geweilt hatten[1]).

---

[1]) Specul. hist. XXIX cap. 89 pag. 1215. Quia vero de montibus Caspiis hic facta est mentio, hic unum, quod in dubium mihi venit, inserere volo. Cum enim dicant historiae nostrae scholasticae, quod Alexander magnus, rex Macedonum, oratione impetravit a Domino reclusionem Judaeorum inter montes Caspios ipsosque circa finem mundi praedicent exituros, fratres nostri, scilicet ordinis praedicatorum, qui in Georgia civitate Tipheli, quae prope montes Caspios est, per 7 annos commorati sunt, diligenter a Georgianis et Persanis et etiam de Judaeis de inclusione illa inquisierunt, et dicunt etiam omnes Judaei, quod nihil penitus inde sciunt nec unquam istud in suis historiis invenerunt. Hoc autem scriptum habent tantummodo, quod Alexander ille quosdam homines immundos et horribiles prope montes Caspios habitantes, qui alios homines et se invicem comedebant, inter montes illos habitare coegit et etiam ibi portas extrui fecit, quae videlicet adhuc portae Alexandri dictae sunt. Unamque eorum Tartari confregerunt. Caeterum de reclusione hominum in montibus illis nihil aliud reperitur veritatis in illis locis. Die hier erwähnte Mittheilung der Juden steht vielleicht mit der Erzählung des Josippon (Cap. 20) im Zusammenhang, nach der Alexander der Grosse in den „Bergen der Finsterniss“ (vgl. Talmud b. Tamid fol. 32a) einen mächtigen Bau aufgeführt und den Eingang zu diesem Orte verschlossen habe.

V. Bonaventura, Roger Bacon und Raymundus Lullus.

Den Reigen der Ordensgelehrten hatte ein Franziskaner, Alexander von Hales, eröffnet, dessen Ruhm jedoch durch die beiden bald nach ihm auftretenden Leuchten des Dominikanerordens, durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino, bei Weitem überstrahlt wurde. Ein zweiter dem Franziskanerorden angehörender Vertreter der scholastischen Theologie im dreizehnten Jahrhundert ist der Italiener Bonaventura (1221—1274 n. Chr.), Doctor seraphicus genannt, der im Jahre 1482 vom Papste Sixtus IV. unter die Heiligen versetzt wurde. Ein Schüler des Alexander von Hales, ist Bonaventura mit der neueren, dem Aristotelismus huldigenden Lehrweise der Theologie zwar wohl vertraut; durch die Schriften des heiligen Bernhard und des Hugo und Richard von Sanct Victor beeinflusst, neigt er sich jedoch mit besonderer Vorliebe mystischen Anschauungen zu, die bei ihm das Interesse für speculativ-theologische Untersuchungen mehr in den Hintergrund drängen. Nicht sowohl als Fortbildner der eigentlich scholastischen Theologie, denn als einer der hervorragendsten Vertreter des christlichen Mysticismus hat Bonaventura seine Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erlangt. Unter seinen zahlreichen Schriften ist es fast nur der Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, in dem die Lehrweise der aristotelischen Scholastik zur Anwendung gelangt.

Hier treten uns auch, aber bei Weitem nicht mehr in dem Maasse wie bei Alexander von Hales, die Spuren einer Beeinflussung durch die jüdische Religionsphilosophie entgegen.

Von jüdischen Schriftstellern ausdrücklich erwähnt habe ich bei Bonaventura nur Isaak Israeli gefunden[1]). Die Lehre von der Zusammensetzung aller Dinge, auch der geistigen Substanzen, aus Materie und Form wird auch von Bonaventura, aber ohne Bezugnahme auf das Fons vitae des Avicebron zur Darstellung gebracht[2]). Unter den Beweisen, die gegen die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt in's Feld geführt werden, sind einige, die mit den gegen dieselbe Lehre gerichteten Beweisen der Mutakallimun übereinstimmen, und deren Kenntniss Bonaventura vermuthlich aus dem „Führer" des Maimonides geschöpft hat[3]). Auf dieselbe Quelle geht wohl auch die Bemerkung über die Beschneidung zurück, dass sie nicht früher als am achten Tage nach der Geburt stattfinden sollte, damit dem Kinde kein Schaden zugefügt würde, und nicht später als am achten Tage, weil auch dadurch eine Gefahr für das Kind entstehen oder aus Furcht vor einer solchen die Beschneidung ganz unterlassen werden könnte[4]). Weitere Entlehnungen aus der jüdischen Literatur sind mir nicht aufgestossen. Auch darüber, wie Bonaventura über das Judenthum selbst gedacht hat, bieten uns seine Schriften keinen genügenden Aufschluss dar. Das Urtheil über die Schrifterklärung der Juden, dass sie, am Aeusseren haftend, nicht in den

---

[1]) Im lib. Sentent. Lib. I dist. VII artic. 1. quaest. 1: Sed secundum Isaac natura est vis insita rebus similia ex similibus procreans.

[2]) Ibid. Lib. II, dist. III, artic. I, quaest. 1; Lib. II, dist. XVII artic. 1, quaest. 2.

[3]) Ibid. Lib. II dist. I artic. 1 quaest. 2. Die Beweise gründen sich auf die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum und auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl fortlebender Seelen. Vgl. More I, cap. 74 (Guide I S. 424—432 fg.) Von Maimonides selbst werden diese Beweise als sophistisch abgelehnt. Vgl. oben S. 98—100.

[4]) Ibid. Lib. IV dist. I artic. 3 quaest. 2. Et ratio hujus fuit, quia sacramentum illud fuit poenale, ideo oportuit observare tempus, quia si ante octavum diem circumcideretur, propter teneritudinem posset perire, si ultra differretur, esse periculum propter mortem et libenter differrent propter dolorem; ideo voluit eis dominus profigere terminum. Vgl. More III, cap. 49 (Guide III S. 419—420).

tieferen Sinn eingedrungen sei[1]), wird uns bei einem Manne nicht Wunder nehmen, der der mystischen Auslegung der Schrift den höchsten Werth beilegt. Hier und da finden sich Aeusserungen bei Bonaventura, die darauf schliessen lassen, dass er mit Juden in persönliche Verbindung getreten sei. So erwähnt er unter Anderem gewisse Einwände, die von Juden gegen die Lehre und gegen den Cultus der christlichen Kirche erhoben worden seien[2]).

Die Franziskanerschule, an konsequenten Denkern der Dominikanerschule nachstehend, zeichnet sich vor dieser aus durch die Vielseitigkeit der Geistesrichtungen, die in ihr vertreten sind. Eine der originellsten Erscheinungen aber nicht nur in der christlichen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, sondern im christlichen Mittelalter überhaupt, ist der dem Franziskanerorden angehörende Engländer RogerBacon (1214—1292), dem von seinen

---

[1]) Collationes in Hexaëmeron XIX, No. 9 (Band V. der neueren Gesammtausgabe Ad claras aquas 1891) pag. 421. Primum igitur est, quod homo habeat scripturam non sicut Judaeus, qui solum vult corticem. Unde quidam Judaeus semel legebat illud capitulum Isaiae (53, 1): Domine, quis credidit auditui nostro, et legebat ad litteram et non potuit habere concordantiam nec sensum, et ideo projecit librum ad terram increpans, ut Deus confunderet Isaiam, quia, ut sibi videbatur, non poterat stare, quod dicebat. Auffällig genug ist es übrigens selbst für einen mittelalterlichen Theologen, dass er sein Urtheil über die jüdische Schriftauslegung auf ein solches Histörchen gründet. — Eine merkwürdige Notiz über das Buch Hiob findet sich Collat. XIV, No. 10 pag. 396: Unde dixit, quod aliquando libri Iob tanta auctoritas fuit apud Judaeos, ut poneretur in arca, ubi erant virga et tabulae.

[2]) In den Collationes de decem praeceptis III N. 8 und 9 (V. pag. 516) ist davon die Rede, dass die Juden den Christen den Vorwurf machten, nicht einen Gott, sondern drei Götter zu verehren, dass die Kirchen voll von Bildern seien, dass beim Abendmahl etwas Körperliches angebetet werde. Ibid. III No. 11 (pag. 517): Dixit quidam Judaeus: Vos dicitis, quod Deus habet filium, quare non datis ei uxorem? Ibid. coll. IV N. 5 (pag. 520): Sed Judaei insultant nobis et dicunt: vos tenetis decalogum, et decalogus non habuit nisi praecepta moralia, morale autem necessitatem habuit pro omni tempore. Septima autem dies, in qua non licet operare, est dies Sabbati, quae dicitur dies Saturni, et vos vacatis die dominica pro die Sabbati. Item dicitur: Omne opus non facies in eo, et vos facitis multa opera et ita totum dissipatis.

Zeitgenossen der Ehrenname Doctor mirabilis beigelegt wurde. Ein selbstständiger, über alle Schranken hinausstrebender Geist, mit bewundernswerthem Scharfblick die dem Betriebe der Wissenschaften und dem gesammten Kulturleben seiner Zeit anhaftenden Mängel durchschauend, ein Mann voll kühner Ideen, zu denen er sich mit unerschrockenem Freimuth bekannte, hatte Roger Bacon nichts Geringeres im Auge, als eine völlige Umgestaltung der religiösen wie der wissenschaftlichen, der sozialen wie der staatlichen Verhältnisse, eine Reform der Welt durch eine Erneuerung der Wissenschaften herbeizuführen[1]). Mit schonungsloser Strenge geisselt der Reformator im Mönchsgewande die Verkehrtheit der scholastischen Lehrmethode, wie sie besonders in den Schulen der beiden Bettelorden üblich war. Auch vor den Trägern der gefeiertsten Namen macht er in seiner Kritik nicht Halt. Mit wenig Ehrerbietung spricht er von der Summa des Alexander von Hales, des berühmten Schulhauptes seines eigenen Ordens, der vielleicht auch noch sein Lehrer war[2]), und mit einer fast an Verachtung streifenden Geringschätzung von dem Verfasser einer zweiten Summa, unter dem aller Wahrscheinlichkeit nach kein Anderer als Albertus Magnus gemeint ist[3]). Weder die Leiden der Verbannung, die zur Zeit, als Bonaventura die Würde des Ordensgenerals bekleidete, über ihn verhängt wurde[4]), noch die in eine spätere Periode seines Lebens fallende lange Gefängnisshaft waren im Stande, ihn in seiner Ueberzeugungstreue wankend und seinen Vorgesetzten gegenüber gefügiger zu machen. Er fordert für die Wissenschaft das Recht der freien Forschung und will sie von dem blinden Autoritätsglauben befreien, den er neben der Macht der Gewohnheit, dem Mangel an Selbstkritik u. A. als eine der Ursachen für die geistige Verdummung bezeichnet, durch

---

[1]) Vgl. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1877, II, S. 80.

[2]) Emile Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, Paris 1861, pag. 13.

[3]) Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita. Vol. I edited by Brewer London 1859. Opus minus. pag. 325 fg.; Opus tertium, pag. 80 fg.

[4]) Charles, pag. 24.

die alle Forschung gelähmt, jeder Fortschritt gehemmt werde. Die Wissenschaft dürfe sich ihre Resultate nicht vorschreiben lassen; nur von einer völligen Umkehr der Wissenschaft, von einer Rückkehr zu den Quellen der Erkenntniss könne eine Besserung erwartet werden. Man wird unwillkürlich an seinen um mehr als drei Jahrhunderte jüngeren Landsmann und Namensgenossen, an Baco von Verulam, erinnert, wenn unser Autor die Forderung erhebt, dass an Stelle des logischen Konstruirens die empirische Beobachtung treten müsse, dass man, anstatt sich mit den Theorieen Anderer über die Dinge zu beschäftigen, die Dinge selbst erforschen müsse. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, die auch für die Theologie und für ein richtiges Verständniss der Bibel unentbehrlich sei, müsse die induktive Methode eingeschlagen, als sicherstes Beweismittel das Experiment anerkannt werden. Eine Erneuerung des Studiums der Philosophie und der Theologie sei undenkbar, wenn nicht zuvor auf eine Erneuerung der Sprachwissenschaft hingewirkt werde. Aus den ohne Sach- und Sprachkenntniss unternommenen Uebersetzungen des Aristoteles [1]) sei ein richtiges Verständniss der aristotelischen Lehre nicht zu gewinnen. Und wie man, um den Aristoteles zu verstehen, sich eine ausreichende Kenntniss der griechischen Sprache aneignen und auf das Original zurückgehen müsse, so dürfe man sich auch, was die Bücher des alten Testaments betrifft, nicht an der Vulgata genügen lassen, sondern man müsse die hebräische Sprache erlernen, um diese Bücher im Urtext lesen zu können. Der Mangel an gründlicher Sprachkenntniss, so führt Bacon aus, hat auf das Verständniss der Bibel den nachtheiligsten Einfluss ausgeübt. Hieronymus hat zwar vorzügliche Sprachkenntnisse besessen; jedoch von seinen Zeitgenossen verdächtigt und als Fälscher be-

---

[1]) Roger Bacon erwähnt den Juden Andreas, der an den dem Michael Scotus zugeschriebenen Aristotelesübersetzungen einen grösseren Antheil als dieser selbst habe. Compendium studii philosophiae (Brewer Opera inedita) pag. 472. Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est, quod Andreas quidam Judaeus plus laboravit in his. Die von Graetz (Gesch. d. Juden B. VII[2] S. 87, Anmerk. 2) angenommene Identität dieses Andreas mit dem bekannten Jacob Anatoli wird von Steinschneider bestritten. Vgl. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters S. 481.

trachtet, hat er es nicht gewagt, überall nach dem Grundtext zu übersetzen, und sich an andere Uebersetzungen angeschlossen, wodurch viel Falsches stehen geblieben ist, was er sehr wohl hätte berichtigen können. Der Text der Vulgata selbst ist aber von den Späteren wieder so sehr verunstaltet worden, dass der verbreitete Text, das Pariser Exemplar, als grösstentheils korrumpirt zu betrachten ist[1]). An Gelegenheit, das Hebräische zu erlernen, fehle es ja nicht, da es doch überall Juden gebe[2]). Bacon selbst glaubt, eine Methode gefunden zu haben, eine Sprache in drei Tagen soweit zu erlernen, um einen Schriftsteller im Original lesen zu können[3]). Das erscheint nun freilich als eine etwas abenteuerliche Behauptung, dergleichen aber im Munde solcher erfindungsreicher Universalgenies nicht gar so selten anzutreffen ist. An seinen Gönner, den Papst Clemens IV., mit dem er noch von der Zeit her, da Clemens päpstlicher Legat in England war, in Verbindung stand, und für den er seine drei bedeutendsten Werke: das Opus majus, das Opus minus und das Opus tertium ausgearbeitet hat, richtet er die dringende Aufforderung, die ihm von Gott verliehene Macht der Ausführung des grossen Werkes dienstbar zu machen und einen berichtigten Bibeltext herstellen zu lassen. In den Büchern des alten Testaments ist, wie wir später sehen werden, nach Bacon die Urweisheit aller Völker enthalten. Darum empfiehlt er, dass man, um den moralischen Sinn zu wecken und zu kräftigen, schon beim Jugendunterricht viel mehr Gewicht auf das Lesen der Bibel lege und dabei besonders die einfacheren, auf die Sittenlehre bezüglichen Schriften berücksichtige, wie dies von den Juden geschehe, bei denen der Unterricht mit dem Gottesgesetz, d. i. dem Pentateuch, begonnen werde[4]).

---

[1]) Opus tert., cap. 25.

[2]) Compend. stud. philosoph. pag. 434. Doctores autem non desunt, quia ubique sunt Hebraei et eorum lingua est eadem in substantia cum Arabica et Chaldaea, licet in modo differant. Suntque homines Parisiis et in Francia et ulterius in omnibus regionibus, qui de his sciunt, quantum necesse fuerit in hac parte.

[3]) Op. tert., cap. 20, pag. 65.

[4]) Op. tert., cap. 15, pag. 54. Nam primo est homo instruendus in iis, quae pertinent ad salutem animae, ut semper assuescat proficere in melius. Et propter hoc Judaei in juventute primo addiscunt legem Dei etc.

Als ein wahrhaft aufgeklärter und erleuchteter Mann, der auch auf dem Gebiete der Religion den humansten und freisinnigsten Anschauungen huldigt, ist Roger Bacon selbstverständlich weit davon entfernt, seine Schriften durch solche hässliche Aeusserungen der Intoleranz und des Judenhasses zu verunzieren, wie sie uns z. B. bei seinem jüngeren Zeit- und Ordensgenossen Johannes Duns Scotus entgegentreten[1]). Man braucht nicht mit Erdmann[2]) an der Aufrichtigkeit Bacon's zu zweifeln, wenn er behauptet, dass er in seinen wissenschaftlichen Reformbestrebungen sich in erster Reihe von der Absicht leiten lasse, der Kirche und ihren Zwecken dienen zu wollen. Damit mag es ihm völliger Ernst gewesen sein, nur dass seine Auffassung von der Kirche und ihren Zwecken von der seiner Zeitgenossen durch eine himmelweite Kluft geschieden war. Darum ist er ja auch mehr noch zum Märtyrer als zum Reformator geworden. Weil er in seiner Weise an die Kirche glaubt, darum will auch er die Ungläubigen, zu denen auch die Juden gehören, in die Arme der Kirche führen. Aber als Mittel hierzu soll ihm nicht die Anwendung irgendwelcher Zwangsmassregeln, sondern das Licht der Wissenschaft dienen. In ihren wesentlichsten Grundlehren nämlich sind nach Bacon Glauben und Wissenschaft, Christenthum und Philosophie, von einander durchaus nicht verschieden. Das Heil, das Christus der Welt gebracht hat, ist nichts Anderes als eine Offenbarung der alten Wahrheit, die von Anfang an in der Welt war, denn Gott kann die Menschen nicht ohne Kenntniss der Wahrheiten gelassen haben, die für ihr Heil nothwendig sind[3]). Die Patriarchen und Propheten des alten Testaments sind als die Träger dieser Uroffenbarung zu betrachten, die zuerst und in vollkommener Weise in hebräischer Sprache mitgetheilt wurde[4]). Von den

---

[1]) Vgl. weiter.

[2]) Erdmann, Gesch. der Philosophie, Berlin 1866, I, S. 405.

[3]) De philosophia morali (Charles S. 343). Nam hujusmodi veritates sunt necessariae humano generi et non est salus hominis nisi per notitiam harum veritatum. Et ideo oportuit, quod omnibus salvandis a principio mundi essent hujusmodi veritates notae, quantum sufficit saluti.

[4]) Op. tert., cap. 10, pag. 32. Revelavit igitur Deus primo philosophiam sanctis suis, quibus et legem dedit . . . Et ideo primo tradita est et

Patriarchen und Propheten, die nicht nur mit dem göttlichen Gesetze vertraut, sondern wahre Philosophen waren[1]), ist jene Weisheit den Philosophen überliefert worden[2]). Von Noah und seinen Söhnen haben die Chaldäer, von Abraham die Aegypter die Philosophie empfangen; Plato ist ein Schüler des Jeremias gewesen[3]). Vornehmlich aber ist die Philosophie in griechischer Sprache durch Aristoteles, in arabischer durch Avicenna erneuert worden, während in lateinischer Sprache keine selbständigen Darstellungen der Philosophie, sondern nur Uebertragungen aus anderen Sprachen vorhanden sind[4]). Allerdings erkennt Bacon an, dass es auch Wahrheiten giebt, welche erst das Christenthum enthüllt hat, und die alle menschliche Wissenschaft unendlich übersteigen[5]). Allein das Wesentlichste an der Religion ist ihm doch die Moral, das ewige, unabänderliche Sittengesetz[6]), und ebenso ist die Moralphilosophie als der Endzweck aller Philosophie zu betrachten. Theologie und Philosophie, Aristoteles und das Christenthum, lehren im Grunde ein und dasselbe[7]). Nur durch

---

complete in lingua Hebraea. Ibid. cap. 24, pag. 79. Deinde probo, quod tota sapientia philosophiae data est a Deo, quia sancti patriarchae et prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo.

[1]) Op. maj. (editio Venetiis 1750) pag. 23. Soli enim patriarchae et prophetae fuerunt veri philosophi, qui omnia sciverunt non solum legem Dei sed omnes partes philosophiae.

[2]) Op. tert., cap. 24, pag. 80. Nam philosophi habuerunt haec omnia a sanctis Dei. Op. maj. pag. 29. Omnes philosophi fuerunt post patriarchas et prophetas et legerunt libros prophetarum et patriarcharum, qui sunt in sacro textu et similiter alios libros, quos fecerunt tangentes Christi mysteria.

[3]) Op. maj., pag. 23, ibid. pag. 27.

[4]) Op. tert. cap. 10, pag. 32. Deinde renovata est principaliter per Aristotelem in lingua graeca, deinde principaliter per Avicennam in lingua Arabica, sed nunquam in Latina fuit composita, sed solum translata de linguis alienis.

[5]) Compend. studii philosophiae (ed. Brewer) cap. 4, pag. 424. licet multa addantur in lege Christiana, quae excellunt humanam scientiam in infinitum.

[6]) ibid. cap. 5, pag. 427.

[7]) Op. maj. pag. 31; Op. tert. cap. 15, pag. 53. Nam sicut nos credimus, quod omnis sapientia inutilis est, nisi regnatur per fidem Christi, nec aliter apparet illis utilitas, sic aestimaverunt philosophi de tota philosophia

die Philosophie können die Ungläubigen für das Christenthum gewonnen werden, denn die Offenbarungslehren des Christenthums an sich können auf die Andersgläubigen ebensowenig eine zwingende Wirkung ausüben, wie deren Offenbarungslehren sie auf die Christen ausüben[1]). Auch die Berufung auf Wunder hat ihr Bedenkliches, da es so leicht kein Wunder giebt, das für die Ungläubigen dieselbe Ueberzeugungskraft wie für die Gläubigen besässe. Somit bleibt als der einzig sichere Weg zur Ausbreitung des Christenthums die Philosophie übrig[2]).

Wie die Herstellung einer korrekten Bibelübersetzung, so fordert Roger Bacon mit grossem Nachdruck auch eine Verbesserung des Kalenders, die er gleichfalls dem Papste Clemens IV. als eine der dringendsten Aufgaben bezeichnet, zu deren Lösung die höchste kirchliche Autorität berufen sei. Vielleicht hätte sich Clemens dieser Aufgabe, die erst drei Jahrhunderte später durch Gregor XIII. zur Ausführung gelangte, auch unterzogen, wenn er nicht so kurze Zeit nur (1265—1268) den päpstlichen Stuhl innegehabt hätte. Der christliche Festkalender ist, wie Bacon ausführt, so fehlerhaft und hat solche Absurditäten im Gefolge, dass sich die Kirche dadurch bei den Arabern, Hebräern und Griechen, die in ihrer Mitte wohnen, geradezu lächerlich macht[3]). Auf das Jahr 1267 exemplificirend, weist Bacon nach,

---

speculativa respectu istius practicae. Quia haec fuit theologia eorum et per hanc credebant salvari, non per alias. Compend. stud. pag. 424. Quia de eisdem est lex Aristotelis et lex Christiana.

[1]) Op. maj. pag. 31. Sed non potest hoc probari infidelibus per legem Christi, nec per auctores sacros, quia ex lege disputationis possunt negari omnia, quae in lege Christi sunt, sicut Christiani negant ea, quae in aliis legibus continentur.

[2]) Op. maj. pag. 31. Persuasio autem fidei necessaria est; sed non potest hoc esse nisi duobus modis, aut per mirabilia, quae sunt super fideles et infideles, de quibus nullus potest praesumere viam communem fidelibus et infidelibus, aut per viam communem, sed hoc non est nisi per philosophiam. Ergo philosophia habet dare probationes fidei Christianae.

[3]) Op. maj. pag. 134. Atque philosophi infideles, Arabes, Hebraei et Graeci, qui habitant inter Christianos, ut in Hispania et Aegyptio et in partibus orientis et in multis aliis mundi regionibus, abhorrent stultitiam, quam conspiciunt in ordinatione temporum, quibus utuntur Christiani in suis solemnitatibus. Op. tert., cap. 56, pag. 219. Vidi autem peritos viros et famosissimos turpiter errare et a Judaeis viliter derideri. ibid. cap. 71, pag. 295.

wie in Folge der dem Kalenderwesen anhaftenden Mängel in diesem Jahre das Osterfest und ebenso die anderen Feste nicht zur richtigen Zeit würden gefeiert werden, dass die Fastenzeit in die eigentliche Osterwoche falle, das vierzigtägige Fasten aber acht Tage später begonnen habe, so dass die Christen innerhalb dieser Zeit zu Unrecht Fleisch gegessen hätten[1]). Unter den verschiedenen Wegen, die zum Zweck einer Reform des Kalenderwesens könnten eingeschlagen werden, scheint ihm die Anwendung des dem jüdischen Kalender zu Grunde liegenden Prinzips der geeignetste zu sein. Den Hebräern, die sich von jeher durch ihre Kenntniss der Astronomie auszeichneten, haben auch die anderen Völker ihre Wissenschaft zu verdanken[2]). Viel genauer als von den kundigsten Astronomen ist die Zeit des Mondumlaufs von den Hebräern berechnet worden[3]); auf sie geht auch die Intercalation

[1]) Op. maj., pag. 133; Op. tert., cap. 70, pag. 289. Quapropter solemnitas Paschalis, qua mundus salvatur, non celebrabitur tempore suo et jejunatur hoc anno per totam septimanam Paschae verae, nam jejunium extenditur per octo dies plus, quam deberet. Et tunc sequitur aliquid inconveniens, quod per octo dies tardius incipiebatur jejunium quadragesimae. Ergo Christiani comedebant carnes in vera quadragesima per octo dies, quod est absurdum. Et iterum tunc nec Rogationes, nec Pentecostes celebrantur hoc anno suis temporibus.

[2]) Op. maj. pag. 132. Si tamen velimus alia via procedere, possumus eadem certitudine sed majore auctoritate probare, quae volumus, sc. per tabulas Graecorum et maxime Hebraeorum. Nam a principio Hebraei fuerunt peritissimi in scientia astronomiae et omnes nationes habuerunt hanc scientiam sicut caeteras ab iis, sicut probavi in superioribus. Et ideo si quis consideret tabulas Hebraeorum ad occasum solis Jerusalem, inveniet plenam in hujusmodi veritatem . . . Et possent fieri tabulae de his primationibus et aequinoctiis et secundum illas posset ordinari calendarium in anno et in mensibus secundum consimile artificium, quo Hebraei utuntur. Op. tert. cap. 70 pag. 288 seq.

[3]) Op. maj. pag. 92. Et quamvis peritissimi astronomi in tabulis et canonibus ponant tempus aequalis lunationis esse viginti novem dies et triginta et unum minuta unius diei et quinquaginta secunda, ut patet per Arzachelem in tabulis Toletanis, tamen Hebraei astronomi consideraverunt subtilius et melius. Tempus enim dictum continet viginti novem dies et duodecim horas et quadraginta quatuor minuta unius horae, sicut opus algoristicum expediet. Sed Hebraei dividunt unam horam in mille octoginta partes et quodlibet minutum horae continet octodecim partes horae, ut patet ex reductione fractionum unius generis ad fractiones alterius etc. cf. Op. tert. cap. 54, pag. 214 seq.

des Schaltmonates zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre[1]), die Einrichtung des neunzehnjährigen Cyclus[2]) und die Aufstellung der dreizehn solcher Cyclen umfassenden Tabelle zurück[3]), die, ein bewundernswerthes Kunstwerk der Astronomie, darauf berechnet ist, alle Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich der gesetzmässigen Feier der in der Schrift verordneten Feste entgegenstellen könnten[4]). Die Darlegungen Bacon's über das jüdische Kalenderwesen sind ein Zeugniss nicht nur seiner innigen Vertrautheit mit diesem Gegenstande, sondern auch seiner wissenschaftlichen Unbefangenheit, die ihn zu einer so uneingeschränkten Anerkennung einer dem Judenthum eigenthümlichen Einrichtung gelangen lässt. Nach beiden Richtungen hin dürfte das christliche Mittelalter kaum ein zweites Beispiel dieser Art aufzuweisen haben.

---

[1]) Op. tert. cap. 56, pag. 218 seq.

[2]) Op. maj. pag. 92. Et nos hunc modum embolismorum traximus ab eis. Et ideo maledicunt famosi viri, qui negant Hebraeos usos fuisse cyclo.

[3]) Ibid. Et colligunt Hebraei tredecim cyclos lunares et faciunt tabulam et canonem ad hoc, qui tredecim cycli continent ducentos quadraginta septem annos, quia in tanto tempore redeunt omnes observationes festorum legalium ad idem temporis principium.

[4]) Op. maj. pag. 94. Et tabula de cyclis lunaribus multum rectificat observantias legis. Quoniam secundum illam tabulam necesse est, quod licet principium anni sit lunatio Octobris secundum veritatem, tamen propter solemnitates legis implendas oportet, quod triplicem annum habeant, unum communem, qui est secundum veritatem annus lunaris, scilicet habens 354 dies, et unum diminutum, scilicet qui habeat 353 dies, et unum superfluum, qui habeat 355 dies, et sic variatur accidentaliter principium anni. Et hoc necessarium est, quia in die Dominica non potest annus incipere. Quoniam si in die Dominica, tunc in XV. die mensis septimi esset dies Dominica, et in vigilia illius festi colliguntur rami de arboribus, quod non licet facere in sabbato. Similiter nec in die Mercurii nec Veneris potest esse anni principium. Nam si in die Mercurii, tunc decima dies mensis esset in die Veneris, in quo non licet aliquid facere, quoniam nec cibum parare, cum sit par sabbato. Op. tert. cap. 66, pag. 220. Sed in illa die nihil licet fieri, nam est par Sabbato, quapropter non facerent cibaria in illo, sed oporteret in die Jovis illa fieri, quod esset grave propter putrefactionem et maxime in calida regione et in calido tempore. Item si aliquis esset mortuus in die Jovis, non sepeliretur usque ad diem Dominicam, quod non esset tolerabile in terra illa. Nec posset die Veneris annus incipere, quia tunc esset decima in die Dominica et ita acciderent inconvenientia nunc dicta, quia idem est, sive decima dies sequatur Sabbatum sive procedat immediate.

Wie es so leicht kein Gebiet der Wissenschaft giebt, dem Bacon's universeller Geist nicht irgendwie seine Aufmerksamkeit zugewendet hätte, so glaubte er, seinen Zeitgenossen auch ein sorgfältigeres und eingehenderes Studium der Geographie und eine Erweiterung der geographischen Kenntnisse durch die Erforschung bisher unbekannter Länder empfehlen zu müssen. Unter den Gründen, die er dafür anführt, ist einer, der uns überaus wunderlich erscheinen mag, bei dem wir aber den Umstand in Betracht ziehen müssen, dass Bacon seine Schriften zunächst an den Papst richtet, dem gegenüber er das Interesse der Kirche an der Förderung der Wissenschaften in den Vordergrund stellen muss. Die Erforschung fremder Länder, so bemerkt Bacon, sei auch deshalb nothwendig, weil die Kirche sich über die Wohnsitze und die Lebensverhältnisse der zehn Stämme unterrichten müsse, deren Rückkehr für die Zeit des Heiles am Ende der Tage in der Schrift verheissen sei. Bei dieser Gelegenheit erwähnt Bacon auch die Ansiedelungen der Juden am kaspischen Meere und die an diese Ansiedelungen sich knüpfenden Sagen[1]). Die Kunde von jüdischen Ansiedelungen in der Tartarei war damals durch die dorthin gesandten Missionäre des Franziskaner- und des Dominikanerordens im westlichen Europa verbreitet worden[2]).

---

[1]) Op. maj. pag. 142: Deinde non modica necessitas sciendi loca mundi ex hoc, quod oportet ecclesia optime scire situm et conditiones decem tribuum Judaeorum, qui exibunt in diebus futuris. Nam Orosius in libro de Ormesta mundi ad Augustinum libro tertio dicit: Ochus, qui et Artaxerxes, plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit, quos usque ad hodiernum diem amplicissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos opinio est. Et magister in historiis addit, quod Alexander Magnus conclusos ibi invenit et in malitiam eorum arctius eos constrinxit, quos tamen egressuros circa finem mundi testatur et magnam stragem hominum esse facturos. Atque frater Wilhelmus, quem dominus rex Franciae misit ad Tartaros anno Domini 1253, quando fuit ultra mare, scripsit regi nunc dicto, quod transibat cum Tartaris per medium portarum, quas Alexander construxit. Quando enim non potuit vincere has gentes, tunc, ut scribit Ethicus et confirmat Hieronymus, Alexander immolavit hostias Deo etc. Vgl. oben S. 137 Anmerk. 1.

[2]) Von den Missionen nach der Tartarei spricht Bacon auch noch an vielen anderen Stellen. Op. maj. pag. 151. 166. 171. 172. 174. 189. Vgl. oben S. 136—137.

Auch bei Roger Bacon habe ich von jüdischen Schriftstellern nur Isaak Israeli und Arzachel (Sahl b. Bischr) erwähnt gefunden[1]). Spuren einer Bekanntschaft mit dem „Führer" des Maimonides sind mir dagegen in Bacon's Schriften nirgends entgegengetreten. Die Erklärung dafür mag zum Theil darin zu suchen sein, dass sich Bacon mehr mit der Methodik der verschiedenen Wissenschaften und mit naturwissenschaftlichen Problemen als mit den speciellen Fragen der speculativen Theologie und der Religionsphilosophie befasst. So wenig Bacon auch sonst die in seinem Orden verbreiteten Schulmeinungen theilt, die Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form hat auch er übernommen und trägt sie gewöhnlich vor, ohne des Avicebron oder dessen Schrift Erwähnung zu thun[2]). Dagegen spricht er sich gleich Alexander von Hales[3]) mit aller Entschiedenheit gegen die, wie er sagt, nicht nur als philosophische, sondern auch als theologische Lehrmeinung allgemein anerkannte Behauptung aus, dass allen Dingen, den geistigen wie den körperlichen, ein und dieselbe Materie zu Grunde liege. Das ist ihm eine geradezu häretische Lehre, weil sie auf eine Identification der Materie mit Gott hinausläuft[4]).

Die universelle, auf eine allgemeine Weltverbesserung gerichtete Tendenz des Roger Bacon tritt uns auch noch bei einem anderen dem Franziskanerorden angehörenden Theologen des

---

[1]) Op. maj. pag. 115. Isaac in libro febrium. Ibid. Unde dicit Isaac, quod non accidit malum homini nisi sit detentus ignorantia scientiae coelestis. Pag. 118 werden nebeneinander gestellt: Hippokrates, Galenus, Hali, Isaac. Ueber Arzachel vgl. oben S. 147 Anmerk. 3.

[2]) Charles (S. 324), dem allerdings auch bisher noch Ungedrucktes zu Gebote stand, will das Fons vitae, aber nicht dessen Autor citirt gefunden haben.

[3]) Vgl. oben S. 40.

[4]) Op. tert. cap. 38, pag. 120. Et cum omnes ponant, quod materia sit una numero in omnibus rebus, scilicet spiritualibus et corporalibus et in coelestibus et in elementis et mixtis et in animatis et in anima et in omnibus, et cum hoc sit error pessimus, qui unquam fuit in philosophia positus, ideo aggredior hanc positionem et hujusmodi positionis distinctio est valde necessaria . . . Ostendi etiam, quod ex hoc errore sequitur, quod materia sit aequalis Deo et sit Deus . . . Non solum igitur est error, sed haeresis, quia blasphemiam inducit. Et tamen vulgus studentium in theologia et philosophia hoc affirmant, sed non advertunt inconvenientia, quae sequuntur propter hoc, quod jam exemplificatum est per capita vulgi et per consue-

dreizehnten Jahrhunderts, bei dem Spanier Raymundus Lullus (1235—1315) entgegen. Allein trotz dieser Uebereinstimmung in ihren letzten Zielen ist doch kaum ein schrofferer Gegensatz denkbar, als wie er sich in dem schriftstellerischen Charakter dieser beiden Theologen geltend macht. Während Bacon alle Wissenschaft auf die Erfahrung gründen will, sich von der Anwendung der induktiven Methode eine ungeahnte Bereicherung der menschlichen Erkenntniss verspricht, glaubt Raymundus Lullus durch aprioristische Konstruktionen die tiefsten Geheimnisse ergründen zu können; er will in seiner Ars magna eine Methode gefunden haben, durch blosse Kombination von Begriffen neue Erkenntnisse zu erschliessen, jede wissenschaftliche Aufgabe lösen zu können. Der spanische Scholastiker hält es für seine wichtigste Aufgabe, der verheerenden Wirkung entgegenzutreten, die der Averroismus durch die Lehre von der doppelten Wahrheit, von der Wahrheit des Glaubens und der Wahrheit der Vernunfterkenntniss, im Geistesleben seiner Zeit angerichtet habe. Gegenüber der Anschauung, dass die Vernunft etwas Anderes und Entgegengesetztes als der Glaube lehre, will Lullus die Identität der Offenbarungs- und der Vernunftwahrheiten nachweisen, auf dem Wege der logischen Konstruktion auch die Mysterien des Glaubens zu unumstösslicher Gewissheit erheben. Von unbegrenztem Vertrauen zu seiner „Kunst“ erfüllt, macht er sich anheischig, durch diese auch die Ungläubigen von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen, die Häretiker wie die Moslems, die Juden wie die Griechen zur Anerkennung des römisch-katholischen Dogmas zu zwingen [1]). Nach einer von Adolf Franck ausgesprochenen Vermuthung, der Stöckl, vielleicht weil es sich um einen der Kirche nicht ganz genehmen Schriftsteller handelt, allzu bereitwillig seine Zustimmung ertheilt [2]),

---

tudinem longam firmatum et celebratum per sensum multitudinis. Op. maj. pag. 66. Multitudo vero philosophantium non solum in forma propria philosophiae, sed in usu theologiae dicit et asserit, quod una est materia numero in omnibus rebus, et quod solum est diversitas a parte formarum. Sed hic est error infinitus etc. Specula mathematica (Francofurti 1614) pag. 51 seq.

[1]) Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung II, S. 97.

[2]) Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters II, S. 939.

soll Raymundus Lullus die Anregung zur Erfindung seiner grossen Kunst durch die Kabbala empfangen haben[1]), deren Existenz und Name allerdings durch die: De auditu Kabbalistico betitelte Schrift des Lullus dem christlichen Europa wahrscheinlich zum ersten Mal bekannt geworden sind. Es wäre für uns von nicht geringem Interesse und würde vielleicht zur Aufhellung so manches Dunkels beitragen, wenn wir von einem christlichen Landsmann und Zeitgenossen des Mose de Leon, auf den der Sohar, das Grundbuch der Kabbala, zurückgeht, einen Aufschluss über die damals in Spanien verbreiteten kabbalistischen Anschauungen erhielten. Allein in der Schrift des Lullus werden wir einen solchen Aufschluss vergeblich suchen. Als Lehren der Kabbala, für deren Namen er übrigens neben der ihm nicht unbekannten bei den „Hebräern" üblichen Erklärung eine den „neueren Kabbalisten" zugeschriebene geradezu ungeheuerliche Ableitung giebt[2]), trägt Lullus nichts Anderes als die Principien seiner grossen Kunst vor, die er in jeder seiner Schriften bis zum Ueberdruss wiederholt. Zu einer Identificirung seiner Kunst mit der Kabbala mag ihn vielleicht der Umstand veranlasst haben, dass ebenso, wie er seine Kunst göttlicher Erleuchtung zu verdanken glaubt, auch die Kabbala sich als eine von Gott geoffenbarte Weisheit und Wissenschaft ausgiebt. Als eine Hauptlehre der kabbalistischen Schule bezeichnet Lullus den Satz, dass das aus wahren und nothwendigen Voraussetzungen sich Ergebende der Wahrheit nicht widerstreben könne[3]). Interessant ist die Bemerkung, dass die kabbalistische

[1]) Ad. Franck, La Kabbale, Paris 1843, S. 7.

[2]) Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab eo artem universalem pertinent. Argentorati 1651. De auditu Kabbalistico pag. 44. Et dicitur haec doctrina Kabbala, quod idem est secundum Hebraeos ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatae animae rationali. Et secundum modernos Kabbalistas Kabbala cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet abba et ala, abba enim Arabice quod pater Latine, et ala Arabice idem est quod Deus meus, et cum Deus meus nomen nihil aliud importet nisi Christum Dominum nostrum benedictum, qui vere filius Dei est et filius Dei nihil aliud importat nisi sapientiam divinam, propterea dicimus, quod hoc vocabulum Kabbala, quod scribitur per litteram K, nihil aliud est Arabice q̃ importans, Latine Pater abundans sapientia.

[3]) ibid. pag. 95. Namque nulla auctoritas constans ex veris et necessariis principiis contradicit veritati, haec enim est principalis scholae Kabbalistarum positio.

Weisheit da anfange, wo die Philosophie Plato's aufhöre[1]). Ob Lullus sich jedoch der Tragweite dieser mit unseren Anschauungen über den geschichtlichen Ursprung der Kabbala übereinstimmenden Bemerkung bewusst gewesen sei, möchte ich in Zweifel ziehen. Als Angehöriger des Franziskanerordens bekennt auch Lullus sich zu der Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form[2]).

Von der Kirche verworfen, hat die Lullische Kunst trotzdem zahlreiche und begeisterte Anhänger gefunden, die in ihr gleichsam ein neues, vom heiligen Geiste eingegebenes Evangelium erblickten[3]). Dass eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen der Kabbala und der Lullischen Kunst bestehe, dafür legt der Umstand Zeugniss ab, dass es nicht selten gerade die späteren Anhänger der Kabbala unter den christlichen Gelehrten waren, die sich mit Vorliebe auch der Lullischen Kunst zuwandten[4]).

---

[1]) ibid. pag. 107. Receptum enim nullum recipitur nisi per modum recipientis, cujus signum est perfectio philosophiae Platonis in eo, quod est, quoniam, ubi philosophia Platonis desinit, ibi incipit Kabbala sapientia.

[2]) ibid. pag. 78. Duodecim principia philosophiae seu lamentatio philosophiae contra Averroistas, pag. 139. Rursus intellectus, quia sum intellectus agens, sum forma, et quia sum intellectus possibilis, sum materia. Ars magna IX. cap. 35, pag. 404. Angelus per suum principium est efficiens effective, et sua forma est de suis tivis constituta, videlicet de suo essentiali bonificativo, magnificativo etc. Et sua materia est constituta de suo bonificabili, magnificabili etc. ibid. pag. 407.

[3]) Stöckl a. a. O., S. 932.

[4]) Stöckl, S. 939.

VI. Johannes Duns Scotus.

Die veränderte Richtung, welche die christliche Scholastik im dreizehnten Jahrhundert einschlug, war, durch Alexander von Hales, den Begründer der Franziskanerschule, eingeleitet, in den Lehrsystemen des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino, der beiden hervorragendsten Theologen des Dominikanerordens, auf ihren Höhepunkt geführt worden. Allein es giebt nun einmal kein Gebiet menschlicher Geistesentwicklung, das ein unverändertes Beharren bei einem bereits gewonnenen Standpunkte gestatten würde. Mit dem Augenblick, wo eine Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht hat, tritt entweder eine Zeit des Niedergangs und des Verfalls ein, oder es macht sich wenigstens eine Gegenströmung bemerkbar, durch welche der Gang der Entwicklung in andere Bahnen geleitet wird. So tritt gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts auch in der Entwicklung der christlichen Scholastik eine Wandlung ein, von der die Geschichtsschreiber der Philosophie, ob mit Recht oder Unrecht lassen wir dahin gestellt sein, den beginnenden Verfall der christlichen Philosophie des Mittelalters datiren. Die Reaction gegen die durch Albert Magnus und Thomas von Aquino vertretene Geistesrichtung geht von Johannes Duns Scotus (geb. im J. 1266, gest. im J. 1308)[1]), dem her-

[1]) Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900 S. 36 fg.

vorragendsten Theologen des Franziskanerordens, aus. Ohne Zweifel hat in der Folgezeit die zwischen den beiden Orden herrschende Rivalität nicht unwesentlich zur Verschärfung des Gegensatzes zwischen der Lehre der Thomisten und der der Scotisten beigetragen, denn wie die Anhänger des thomistischen Lehrsystems zumeist dem Orden der Dominikaner entstammen, so gehören die Anhänger des scotistischen Lehrsystems vorzugsweise dem Orden der Franziskaner an. In einem Punkte jedoch, der einen der tiefeingreifendsten Lehrunterschiede beider Schulen begründet, nimmt die Theologie des Franziskanerordens, obgleich auch sie im Wesentlichen auf dem Boden der aristotelischen Philosophie steht, von ihren ersten Anfängen an einen der aristotelischen Lehre entgegengesetzten Standpunkt ein. Schon bei Alexander von Hales, dem Begründer der Franziskanerschule, sind wir der Ansicht begegnet, dass nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien[1]). Zu derselben Ansicht bekennen sich auch Wilhelm von Lamarre und der Mystiker Bonaventura, Roger Bacon und Raymundus Lullus, die alle aus dem Orden der Franziskaner hervorgegangen sind. Von den Lehrern des Dominikanerordens mit aller Entschiedenheit abgewiesen, ist dieser Grundgedanke der Gabirol'schen Philosophie von Johannes Duns Scotus wieder aufgenommen und seinem Lehrsystem als ein wesentlicher Bestandtheil einverleibt worden[2]). An einer Stelle seiner Schrift: De rerum principio erklärt Scotus ausdrücklich, im Gegensatz zu Thomas von Aquino auf den Standpunkt des Avicembron zurückkehren zu wollen[3]). Freilich ist der Einfluss der Gabirolschen Philosophie auf die Lehre des Scotus trotzdem nicht so hoch anzuschlagen, als man danach zu vermuthen wohl berechtigt wäre. Scotus ist kein Systematiker wie etwa Thomas von Aquino. Wir besitzen von ihm keine Gesammtdarstellung seiner Lehre; er hat nicht, wie die grossen Theologen jener Zeit, eine Summa

---

[1]) Vgl. oben S. 40.

[2]) Bei Johannes Duns Scotus wie bei Wilhelm von Auvergne hat die Namensverstümmelung Gabirol's die Form Avicembron oder Avicembronus angenommen. Vgl. oben S. 25.

[3]) Wir kommen auf die Stelle später noch zurück und werden sie dort ihrem Wortlaut nach anführen.

verfasst, in der er ein abgeschlossenes Lehrsystem dargeboten hätte. Von seinen Schriften, die in der von Lucas Wadding besorgten Gesammtausgabe (Lyon 1639) dreizehn starke Foliobände füllen [1]), ist nur die verhältnissmässig kleine Schrift: De rerum principio und daneben etwa noch die Schrift: De primo principio und die Theoremata in systematisch darstellender Form verfasst. Alles Andere sind kritisch-kommentatorische Schriften, in denen Scotus sich mehr an die von ihm behandelten Autoren anlehnt und daher weniger zu einer systematischen Begründung seines eigenen theologischen Standpunkts kommt. So erklärt es sich, dass wir dem Namen des Avicembron ausser in der bereits erwähnten Schrift: De rerum principio bei Scotus nur sehr selten begegnen. In seinem Hauptwerke, dem sechsbändigen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, oder dem Opus Oxoniense, ist uns dieser Name nicht ein einziges Mal aufgestossen.

Im Allgemeinen tritt bei Scotus das speculative Interesse hinter dem theologischen weit zurück. Die Theologie ist nach ihm, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft genannt werden darf, eine von allen anderen Wissenschaften verschiedene, auf eigenen nur für sie geltenden Principien beruhende Wissenschaft von mehr praktischem als speculativem Charakter [2]). Es kann, so lehrt Scotus, einen Satz geben, der für die Theologie wahr, für die Philosophie dagegen falsch ist [3]). Demgemäss ist bei ihm auch die Tendenz, die Lehren der Theologie mit denen der Philo-

---

[1]) Ich benutze diese Ausgabe. Die jüngst erschienene Pariser Ausgabe (1891—1895) besteht aus 26 Quartbänden.

[2]) Comment. in sent. prolog. qu. 3 (Tom. V) pag. 108. Ad sec. quaestionem dico, quod haec scientia (sc. theologia) nulli subalternatur. Quia licet subiectum ejus possit aliquo modo contineri sub subiecto metaphysicae, nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumtam ex ratione entis. Nec ipsa aliam sibi subalternat, quia nulla alia scientia accipit principia ab ipso etc. Ibid. pag. 163. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa sed practica. Reportata Parisiensa prol. qu. 3 (Tom. XI) pag. 23, seq. vgl. auch Seeberg a. a. O. S. 125 fg.

[3]) Report. Paris. IV. dist. 33 qu. 3 schol. 4, pag. 848.

sophie in Einklang zu setzen, bei weitem nicht mehr in dem Maasse vorherrschend wie bei Thomas von Aquino. Umgekehrt spricht Scotus sich tadelnd über diejenigen aus, welche Theologie und Philosophie miteinander vermengen und es daher weder den Theologen noch den Philosophen recht machen[1]). Aus diesem Standpunkt des Scotus erklärt es sich, dass die Vermittelungstheologie des Maimonides auf ihn einen viel geringeren Eindruck gemacht hat als auf Thomas von Aquino. Trotzdem werden wir auch bei Scotus eine Beeinflussung durch Maimonides in einigen nicht unwesentlichen Punkten nachweisen können.

Wie Johannes Duns Scotus als Theologe einen der speculativen Geistesrichtung des Thomas von Aquino vielfach entgegengesetzten Standpunkt einnimmt, so hat er auch in mancher anderen Beziehung sich zu Anschauungen bekannt, die wir im Vergleich mit der humaneren und aufgeklärteren Denkungsart des Thomas nicht anders als einen bedauernswerthen Rückschritt bezeichnen können. So verhält es sich auch mit Scotus' Aeusserungen über das Judenthum oder über das Verhalten, das die Kirche den Juden gegenüber einzuschlagen habe. Während Thomas die gewaltsame Taufe jüdischer Kinder verwirft, weil es dem Ansehen der Kirche schaden würde, wenn die Kinder im reiferen Alter, von ihren Eltern veranlasst, sich von der Kirche wieder abwenden würden, und weil ein solches Verfahren der natürlichen Gerechtigkeit widerstreite, da das Kind, so lange es nicht den Gebrauch der eigenen Vernunft habe, naturgemäss der Gewalt der Eltern unterstehe[2]), tritt Scotus im ausgesprochenen Gegensatz zur Ansicht des Thomas mit aller Entschiedenheit für die gewaltsame Taufe jüdischer Kinder ein. Ein Verstoss wider die natürliche Gerechtigkeit, meint Scotus, wäre die gewaltsame Taufe nur dann, wenn sie von einer Privatperson veranlasst würde, da eine solche allerdings nicht das Recht habe, das Kind den Eltern zu entreissen und es der Taufe zuzuführen. Wohl aber steht ein solches Recht dem Landesfürsten zu. Wie die Machtbe-

---

[1]) In Sent. II dist. 3 qu. 7, vgl. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Philosophie I[3] S. 412.

[2]) Vgl. Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino. S. 4.

fugniss der unteren Obrigkeit an der der höheren Obrigkeit ihre Grenze findet, so hört auch die Macht der Eltern auf, wo sie mit der Macht Gottes in Widerstreit geräth. Der Fürst des Staates ist daher verpflichtet, seine Unterthanen auch gegen den Willen ihrer Eltern zur Unterwerfung unter die Macht Gottes zu zwingen; demgemäss ist es nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Pflicht des Fürsten, die Kinder der Herrschaft ihrer Eltern, wenn diese ihre Kinder in einer der Verehrung Gottes widersprechenden Weise erziehen, zu entreissen und dieselben der rechten Gottesverehrung zuzuführen[1]). Aber nicht nur die Kinder, sondern auch ihre Eltern sollten gewaltsam zur Taufe angehalten werden. Sei es auch, dass sie selber noch nicht mit aufrichtigem Herzen zum christlichen Glauben sich bekennen würden, so ist es doch immerhin ein geringeres Uebel, wenn sie ihr Gesetz nicht straflos ausüben können; ferner aber würden ihre Nachkommen bei angemessener Erziehung im dritten oder vierten Geschlecht als aufrichtige Bekenner für den Glauben gewonnen sein[2]). Das Wort des Propheten Jesaia (Cap. IV, 22), dass der Ueberrest Israels sich erst am Ende der Tage bekehren werde, steht einer gewaltsamen Taufe der Juden nicht entgegen, denn um dieses Prophetenwort in Erfüllung gehen zu lassen, würde es genügen,

---

[1]) In Sent. IV dist. 4 qu. 9 (Tom VIII) pag. 275. De parvulis Judaeorum et infidelium, an sunt invitis parentibus baptizandi, dicitur quod non: quia aut redderentur parentibus et tunc baptizatio eorum esset in contumeliam fidei christianae, quia post nutrirentur a parentibus in errore parentum, aut non redderentur et tunc fieret injuria, quia, dum sunt parvuli, jus habent parentes in eos. Das ist die Ansicht des Thomas, des Durand von St. Pourçain und Anderer. Scotus schliesst die Erörterung mit den Worten: et per consequens non solum licet sed debet princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei, qui est primus et honestissimus dominus, et debet eos applicare cultui divino. — Dieser Entscheidung schliessen sich, wie der Commentator des Opus Oxoniense Antonius Hiquaeus, gleichfalls ein Franziskaner, bemerkt, alle Schüler des Scotus an. Vgl. die damit übereinstimmende Ansicht des Vincenz v. Beauvais oben S. 126 - 127.

[2]) Ibid. quia esto, quod ipsi non essent vere fideles in animo, tamen minus malum esset eis non posse immune legem suam sanctam servare, quam posse eam libere servare. Item filii eorum, si bene educarentur, in tertia et quarta progenie essent vere fideles.

eine geringe Anzahl von Juden auf irgend einer Insel einzuschliessen und ihnen die Beobachtung ihres Gesetzes zu gestatten. Als Stütze für seine Ansicht führt Scotus unter Anderem den Beschluss des Concils zu Toledo an, in welchem von dem frommen Fürsten Sisebut die Rede sei, der die Juden zur Annahme des Christenthums gezwungen habe. Daraus gehe nämlich hervor, dass ein solches Verfahren als ein Zeugniss der Frömmigkeit zu betrachten sei [1]). Ein wunderliches Interpretationskunststückchen, das aber für die Gesinnung des Mannes überaus charakteristisch ist.

Die Kenntniss der jüdischen Literatur beschränkt sich bei Duns Scotus auf Gabirols „Lebensquelle“ und auf den „Führer“ des Maimonides. An einer Stelle der Quaestiones miscellaneae aber finden wir einen Rabbi erwähnt, der wohl auch den gelehrtesten Kennern der jüdischen Literatur bisher unbekannt geblieben ist. Es ist daselbst von einem Rabi Barahoc die Rede, der ein würdiges Seitenstück zu dem berühmten Rabbi Talmud bildet, denn dieser merkwürdige Rabbi verdankt seinen Namen dem Talmudtractat Berachoth, aus dem irgend ein Convertit jüdischer Abstammung dem Franziskanermönch eine Stelle mit-

---

[1]) Istud autem de parentibus infidelibus cogendis per minas et terrores videtur probari, quia simile commendat illud concilium Toletanum supra allegatum: Qui pridem ad Christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis (Assebuci) [Sisebuti]: ergo in hoc approbat eum tanquam principem religiosum, quia infideles coëgit ad fidem. — Nicht uninteressant ist, was der Commentator zu dieser Stelle bemerkt: Sed infideles sub principe Christiano et inter Christianos degentes nequiunt praetendere ignorantiam fidei aut baptismi, ut praxis docet, quia coguntur in plerisque locis audire verbum fidei et mysterium ac necessitatem baptismi, ut Romae Judaei, ergo tales tenentur praecepto naturali providere filio de baptismo et consequenter nullum jus habent educandi filium contra praeceptum in perniciem et damnationem. Als Beweis, dass man Ungläubige auch gewaltsam taufen dürfe, führt der Commentator Folgendes an: Habemus etiam exemplum Ferdinandi catholici et aliorum regum Hispaniae, qui Mauros et Judaeos compulerunt ad baptismum, inter quos non est dubium fuisse multos invitos ad baptismum proprium et filiorum. Ueber die entgegengesetzte Ansicht des Alexander von Hales vgl. oben S. 38.

getheilt haben mag, die von diesem in einem den Juden nicht sehr freundlichen Sinne verwerthet wird [1]).

Der Einfluss der Gabirol'schen Philosophie tritt, wie bereits bemerkt, vornehmlich in der Schrift: De rerum principio hervor. Das metaphysische oder kosmologische System, das hier zur Darstellung gelangt, hat zu seiner Grundvoraussetzung die Gabirol'sche Lehre von einer einheitlichen, universellen Materie, die allen geschöpflichen Dingen, den geistigen wie den körperlichen Substanzen, zu Grunde liege. Im Einzelnen geht Scotus bei der Begründung dieser Lehre, wie es von einem so scharfsinnigen Denker nicht anders zu erwarten ist, vielfach seine eigenen Wege. Dagegen ist in den Grundbegriffen des scotistischen Systems die Abhängigkeit von Gabirol so unverkennbar, dass man, nach einer Bemerkung Stöckls, in der Darstellung des Scotus einen fortlaufenden Kommentar zu der Metaphysik des Avicembron vor sich zu haben glaubt [2]). Jedes geschöpfliche Wesen, so lehrt Duns Scotus, ist, da in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit, oder Potenz und Act unterschieden werden müssen, ein zusammengesetztes; es ist aus den beiden, sein Wesen konstituirenden Factoren, aus

---

[1]) Quaest. miscell. qu. 6, 21 (Tom. III) pag. 477. Quia autem Judaei hoc dicunt, non est in aliquo credendum propter dictum illorum nisi de scriptura habeatur, sed eadem facilitate contemnendum, quia innumeras absurditates dicunt passim in suis libris, praesertim in libro Barahoc, ubi inter alia exponitur illud Ezech. 27: Plaudam manu ad manum et implebo indignationem meam, sic allegatur ibi: Percutiam manu ad manum et suspirabo indignationem meam, ubi dixit Rabi Barahoc, quod, quando Deus recordatur de destructione templi, dolens percutit manus ad invicem, et hoc est tonitrua ejus, et lacrimae cadunt ad terram, hoc est fulgur. Gemeint ist hier die Stelle Talmud b. Berachoth, fol. 59a. Vgl. oben S. 133 Anmerk. 2. Scotus fährt dann fort: Similiter si dicatur ab eis Salomonem poenituisse, non est tenendum, nisi ex scriptura ostenditur. Multo expressius dicunt de salute Saulis, quem dicunt salvatum in libro Barahoc etc. Diese beiden Aussprüche lassen sich im Tractat Berachoth nicht nachweisen. Mit dem ersteren ist vielleicht die Stelle Sabbat. fol. 56b (vgl. oben S. 129 Anmerk. 2) und mit der zweiten die Stelle Joma, fol. 22b gemeint.

[2]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II S. 808. Werner (Johannes Duns Scotus, Wien 1881, S. 62) vermuthet, dass Scotus, gleich Wilhelm von Auvergne, den Avicebron für einen Christen gehalten habe.

der Potentialität und der Actualität zusammengesetzt. Die Potentialität ist das an sich Unbestimmte, welches durch den Act zu einem bestimmten Sein determinirt wird. Demnach ist jedes geschöpfliche Wesen zusammengesetzt aus einem an sich Unbestimmten und aus einem dasselbe Bestimmenden, die beide in Verbindung miteinander das Wesen in seinem eigenthümlichen Sein constituiren[1]). Das an sich Unbestimmte ist aber überall die Materie, während die Form sich zu demselben als das Bestimmende verhält; mithin muss jedes geschöpfliche Wesen als solches aus Materie und Form zusammengesetzt sein[2]). Dies gilt ebenso von den rein geistigen wie von den körperlichen Wesen, nur dass in den geistigen Wesen die Einheit von Materie und Form vollkommener als in den körperlichen ist, weil in den geistigen Wesen die Actualität eine höhere und vollkommenere ist. Je höher nämlich die Actualität einer Form ist, desto inniger durchdringt sie die Materie und desto vollkommener ist die Einheit, zu der sie mit der Materie sich verbindet. Darum fallen auch die geistigen Wesen, wie die Engel und die vernünftige Seele, obschon sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind, nicht unter die Kategorie der Quantität, weil in ihnen jene beiden Grundelemente alles Seins miteinander die innigste Verbindung eingegangen sind[3]). Gott ist die absolute Einheit, aus der alle

---

[1]) De rerum princip. qu. 7 artic. 2. 14 seq. Tom. III, pag. 40. Vgl. Guttmann, Gabirol S. 62. Ich beschränke mich hier darauf, die dortige Darstellung in einigen Punkten zu ergänzen.

[2]) De rerum princip. qu. 7, art. 2, 23 pag. 42. Ostendo, quod cum compositio ex indeterminato et determinato sequatur omne ens creatum, quod in his, quae sunt de genere substantiae, illud indeterminatum sit vere substantia, et cum non sit forma, oportet, quod sit materia: ac per hoc omnia, quae sunt in genere substantiae, sunt composita ex materia et forma. Ostensum est, quod indeterminatum et determinatum habent inter se propositionem ita, quod unum determinat aliud; sed actus determinatus in genere substantiae et correspondens erit necessario substantia: sed in genere substantiae nihil indeterminatum est nisi materia; ergo si omnis natura per se subsistens sit composita ex indeterminato et determinato, sequitur, quod omnis creatura per se subsistens, cuiusmodi est substantia, sit composita ex materia et forma.

[3]) Ibidem num. 25. Quanto forma est actualior, tanto magis se intimat materiae et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae, ergo omnino sibi uniunt materiam, ac per hoc nec in

Dinge hervorgegangen sind, wie die Zahlen aus der Einheit hervorgehen. Sowie es unmöglich ist, dass die Zahlen, die aus der Einheit geflossen sind, dieser nicht an Einfacheit nachstehen und eine Zusammensetzung in sich schliessen sollen, so ist es auch unmöglich, dass das Geschaffene, indem es von Gott, dem absolut Ersten und Einfachen, sich entfernt, nicht der Zusammensetzung verfalle [1]). Aber je näher die geschaffenen Wesen der göttlichen Einheit stehen, desto grösser ist auch ihre Einheit; den geistigen Wesen als den Gott am nächsten stehenden muss daher auch die höchste Einheit zuerkannt werden [2]). — Die Materie, die allen geschöpflichen Dingen zu Grunde liegt, ist als eine einheitliche

---

quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt, nec habent aliquam formam corporalem, propter quam recedant a simplicitate. Vgl. auch In Sent. II dist. 3, qu. 7, 3. Die Abhängigkeit von Gabirol ist in diesen Ausführungen so unverkennbar, dass wir auf die Beibringung einzelner Belegstellen glauben verzichten zu können.

[1]) Ibidem qu. 7 artic. 2. 19. S. 42. Item procedunt a Deo essentiae sicut ab unitate numeri secundum Dionysium. Sicut ergo impossibile est, quod aliquis numerus fluat ab unitate, quin cadat a simplicitate et includat compositum, sic impossibile esse aliquod creatum elongari a primo et summe simplici, quin cadat in compositionem. Als Gewährsmänner für diese Ansicht führt Scotus: Augustin, den Commentator zum Aristoteles, d i. Averroës, Boëtius (De unitate et uno) und Damascenus an; Avicebron bleibt merkwürdiger Weise auch hier unerwähnt. Er fährt dann fort num. 26, S. 44: Hujus opinionis videtur Rabbi Moyses, qui dicit in libro, qui intitulatur De benedicto Deo: Esse, inquit, quod est in potentia ad aliquid, necessario habet materiam, quoniam potentia est in materia. Der hier angeführte Satz findet sich in der Einleitung zum zweiten Theil des Maimonidischen Führers; er nimmt in der Reihe der aristotelischen Propositionen, auf die der Beweis vom Dasein Gottes sich gründe, die 24te Stelle ein. (Guide II, S. 21). Für den Buchtitel: De benedicto Deo weiss ich keine Erklärung, wenn er nicht irrthümlicher Weise aus der Benediction entstanden ist, die Maimonides an die Spitze jedes der drei Bücher stellt. Derselbe Buchtitel findet sich auch in dem gewöhnlich dem Aegidius von Colonna (Columna) zugeschriebenen Defensorium seu correctorium corruptorii S. Thomae (Venetiis 1516 pag. 66). Allein die ganze im Namen des Franziskaners Wilhelm von Lamarre vorgetragene und aus dessen Correctorium fratris Thomae geschöpfte Stelle ist ihrem Wortlaute nach dem Duns Scotus entlehnt. Bei Albertus Magnus findet sich mehrmals der Titel: (in libro ducis neutrorum) de uno Deo (vgl. z. B. Summa th. II tr. 4 qu. 13 m. 1 und oben S. 92 Anmerk. 3.)

[2]) Ibidem num. 25.

zu betrachten. An dieser Lehre des Avicembron, die zwar von mancher Seite bekämpft worden sei, erklärt Scotus, unbedingt festhalten zu müssen[1]). Die Argumente, die gegen sie geltend gemacht werden, fallen nach ihm nicht ins Gewicht, weil sie von den späteren Stadien der Materie ausgehen, auf die sie vielleicht zutreffen mögen, während die Lehre von der Einheit der Materie sich auf die erste, universelle Materie bezieht, die noch nicht durch das Eingehen in den Schöpfungsprocess determinirt und individualisirt worden ist[2]). Man hat nämlich drei verschiedene Stadien der allem geschaffenen Sein zu Grunde liegenden einheitlichen Materie zu unterscheiden: die materia primo-prima, die materia secundo-prima und die materia tertio-prima. Die materia primo-prima ist die reine, noch durch keine Form determinirte Materie, welche daher auch, jeder geschöpflichen Einwirkung unzugänglich, nur der göttlichen Schöpferthätigkeit als Substrat dient. Die materia secundo-prima ist die bereits durch eine substanzielle Form und durch die Quantität determinirte Materie, welche dem Process des Entstehens und Vergehens als Substrat zu Grunde liegt und im Unterschied von der primo-prima auch schon der Einwirkung geschöpflicher Wesen, wie der Engel, zugänglich ist. Die materia tertio-prima endlich ist das Substrat jedweder Einwirkung particulärer Agentien, der Stoff, der z. B. der künstlerischen Thätigkeit des Menschen sich als Unterlage darbietet[3]). Die materia primo-prima ist demnach die einheitliche, allen geschöpflichen Dingen gleichmässig zu

[1]) Ibidem qu. 8, art. 4, S. 51. Quarto inquirenda est unitas materiae, quae, ut videbitur, vario modo accipitur secundum variam rationem primitatis ejus, et ideo ille articulus (artic. 3) est singulariter praemissus. Circa quod sciendum, quod Avicembronus in libro Fontis vitae dixit unam in omnibus esse materiam, sed fuit hujus positio ab aliquibus impugnata . . . Ibidem S. 52. Ego autem ad positionem Avicembroni redeo et primam partem, scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia, teneo, sicut ostendi in praecedenti quaestione.

[2]) Ibidem S. 55. Ex iis patet responsio ad objecta contra Avicembronum: omnes enim auctoritates contra eum adductae loquuntur de materia secundo- vel tertio- et sic deinceps prima. Cujus ratio est, quia loquuntur de materia, quae subjicitur agentibus creatis, qualis non est materia primo-prima in sua primitate.

[3]) Ibidem qu. 8, art. 3, 19, pag. 51 seq.

Grunde liegende Materie, die aber dann im Schöpfungsprocess, durch die Form determinirt, sich zur secundo-prima und noch weiter zur tertio-prima gestaltet; sie ist das denknothwendige Eine, aus dem in fortschreitender Determination die Vielheit hervorgeht, wie aus der Einheit die Zahlen hervorgehen[1]). Wie überhaupt die Materie aller geschöpflichen Dinge eine gemeinsame ist, so ist es im Besonderrn dieselbe Materie, die allen körperlichen Substanzen, den himmlischen wie den sublunarischen, zu Grunde liegt. Auch darin folgt Scotus, im Gegensatz zu Thomas von Aquino, der Lehre des Avicebron[2]). — Im engsten Zusammenhang mit der Lehre vom Wesen der Materie steht die Lehre von dem Princip der Individuation, die ihrerseits wieder auf die Gestaltung der Engellehre einen entscheidenden Einfluss ausübt. Hatte Thomas als das Princip der Individuation die Materie hingestellt, so kann dies von Scotus schon aus dem Grunde nicht zugestanden werden, weil die Materie nach ihm das Allgemeine ist, das erst durch ein Anderes individualisirt werden soll[3]). Nimmt man ferner die Materie als Princip der Individuation an, so könnte es nicht zwei Engel von derselben Art geben, eine Konsequenz des thomistischen Systems[4]), gegen die schon Wilhelm von Lamarre[5]) und mit noch grösserer Entschiedenheit Duns Scotus ankämpft[6]). — Auffallender Weise geschieht der Gabirol'schen Lehre vom Willen, die auf Wilhelm von Auvergne einen so tiefen Eindruck gemacht hatte[7]), bei Scotus mit keinem Worte Erwähnung, wie sie auch von Thomas von Aquino völlig unberücksichtigt geblieben ist[8]).

---

[1]) Ibidem qu. 8, artic. 4,28. Illud omnino indeterminatum, scilicet materia, non potest esse in genere substantiae nisi unum, et ita procedunt res a Deo ut numeri ab unitate. Vgl. oben S. 162, Anmerk. 1.

[2]) Vgl. Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino S. 27, Anmerk. 1.

[3]) In Sent. II dist. 3, qu. 5. Tom. VI, pag. 401 seq.

[4]) Thomas Summa theolog. I, qu. 50, artic. 4 u. a. O.

[5]) Aegidii Romani Defensorium seu Correctorium fol. 9. Vgl. Prantl, Geschichte der Logik, III, S. 189, Anmerk. 28; Stöckl, II, 781.

[6]) E. Pluzanski, Essai sur la philosophie de Duns Scotus, Paris 1887, S. 223 fg.; Seeberg, Theologie des Johannes Duns Scotus S. 73.

[7]) Vgl. oben S. 26—27.

[8]) Guttmann, Das Verhältniss des Thomas, S. 17.

Wir gehen nun zum Schluss auf das Verhältniss des Duns Scotus zu Maimonides ein. Wie Thomas von Aquino[1]), so folgt auch Scotus in seinen Ausführungen über Glauben und Wissen oder über das Verhältniss von Offenbarung und Vernunfterkenntniss der Darstellung des Maimonides, die allerdings im Wesentlichen auf Saadia als auf ihre erste Quelle zurückgeht[2]). Die Lehre vom Dasein und von der Einheit Gottes, so bemerkt Scotus unter Berufung auf Maimonides, musste dem israelitischen Volke, obschon sie durch die menschliche Vernunft bewiesen werden kann, durch die Offenbarung mitgetheilt werden mit Rücksicht auf die mangelhafte Bildung dieses Volkes und auf seine Hinneigung zum Götzendienst[3]). Aber auch sonst ist es für eine Gemeinschaft nur förderlich, dass ihr die durch die Vernunft zugänglichen Wahrheiten auch auf dem Wege der Autorität mitgetheilt werden, und zwar wegen der im Allgemeinen herrschenden Lässigkeit in der Erforschung der Wahrheit, wegen der unzureichenden Fassungskraft der gewöhnlichen Menschen und wegen der Gefahr, dass bei selbständiger Speculation sich Irrthümer einschleichen und dadurch Zweifel hervorgerufen werden. Durch eine autoritative Mittheilung oder die Offenbarung aber wird diesen Gefahren vorgebeugt[4]).

---

[1]) Guttmann, Das Verhältniss des Thomas, S. 33 fg.

[2]) Vgl. Saadia Emunoth we-Deoth (ed. Slucky, Leipzig 1864), Einleit. S. 11 f.; Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia S. 24—25.

[3]) In Sent. I, dist. 2, qu. 3, 7, V, pag. 294. Ad illa, quae sunt pro alia opinione, respondeo ad autoritatem Rabbi Moysi, dico, quod populus Judaicus fuit rudis et pronus ad idololatriam, ideo indiguit instrui per leges de unitate Dei, licet per rationem naturalem poterat demonstrari. Ita etiam acceptum est a lege, quod Deus sit, Exodo tertio: Ego sum, qui sum. Wahrscheinlich hat Scotus hier die Stelle More II, cap. 31 (Guide II, S. 257) im Auge.

[4]) Ibidem, pag. 295. Illa etiam, quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis et propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem et propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium demonstrationem, quia veritatibus multa falsa permiscent, ut dixit Augustinus 18 De civitate Dei, et ideo quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assentiendum. Ideo tuta est via et facilis et communis auctoritas certa, quae non potest fallere nec falli. Vgl. More, I, cap. 34 (Guide I, S. 118—30).

In seiner Erörterung der Attributenlehre bespricht Scotus im Anschluss an die Ausführungen des Thomas von Aquino die seiner Meinung nach mit der Auffassung des Ibn-Sîna übereinstimmende Ansicht des Maimonides, dass die auf Gott anwendbaren Attribute sich entweder auf das Wirken Gottes beziehen oder negative Attribute seien[1]). Auf Maimonides beruft sich Scotus für die Behauptung, dass Gott nach der Lehre des Aristoteles aus der Nothwendigkeit seiner Natur heraus wirke[2]). Auf Maimonides ferner geht die Bemerkung zurück, dass es in der heiligen Schrift gewisse, nur Gott allein zukommende Namen gebe, wie es die Juden vom Tetragramm behaupten[3]). Dagegen bekämpft Scotus die Ansicht, dass die zeitliche Schöpfung nicht bewiesen werden könne, als eine Lehre des Thomas, ohne dabei des Maimonides Erwähnung zu thun, dem Thomas diese Lehre entlehnt hat[4]). Den Spuren des Maimonides folgt Scotus, wo er von den verschiedenen Arten der Prophetie handelt. Die höchste Stufe der Prophetie ist nach ihm diejenige, auf der der Prophet nicht nur die ihm zu Theil gewordene Offenbarung erfasst, sondern sich auch dessen bewusst ist, dass er diese Offenbarung von Gott empfangen habe. Dieser Art war z. B. die prophetische Erkenntniss Abrahams, der nicht bereit gewesen

---

[1]) In Sent. I, dist. 8, qu. 4, 2, pag. 751. Modus eorum ponendi est talis omnibus rationibus attributorum, quae scilicet dicunt perfectionem in Deo et in creaturis, correspondet in Deo unitas essentiae non secundum esse, quod absolute habet, ut dictum est, sed secundum respectum, quem habet ad creaturam, non in genere causae efficientis, sic enim nullum sumitur attributum, ut sapientia, quia sapientiam facit, nec etiam ad removendum aliquid a Deo. Quos duos modos videtur dicere Avicenna et Rabbi Moyses. Vgl. More I, cap. 52, 53 u. a. O.

[2]) Quaest. in metaphys. qu. 1, 13, IV, pag. 513. Item secundum argumentum accipit falsum secundum intentionem philosophi, qui posuit Deum esse agens ex necessitate naturae, ut dicit Rabbi Moyses. Vgl. More II, cap. 21 (Guide II, S. 269).

[3]) In Sent. I, dist. 22, qu. 1, 3, V, pag. 1053. Verisimile est enim, quod multa nomina sint in sacra scriptura distincta illam essentiam significantia, sicut Judaei dicunt de nomine Dei, quod vocant Tetragrammaton. Vgl. More I, cap. 61 (Guide I, 271 fg.).

[4]) Report. Paris II, dist. I, qu. 4, XI, pag. 251 seq. Vgl. Guttmann, Verhältniss des Thomas, S. 63.

wäre, seinen eigenen Sohn zu opfern, hätte er nicht die Ueberzeugung gehabt, dass ihm dieser Befehl von Gott zu Theil geworden sei[1]). Dem Maimonides verdankt Scotus die Kenntniss, dass es in der Bibel mehr als 600 Gebote resp. Verbote gebe[2]), und die Unterscheidung der biblischen Gebote in Ceremonial- und Rechtsgebote[3]). Auf eine Erklärung der biblischen Gebote im Einzelnen, wie sie sich im Anschluss an Maimonides bei Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales und Thomas von Aquino findet[4]), lässt Scotus sich nicht ein. Vielleicht hat Scotus darüber und über manches andere das Judenthum Betreffende in seinem Kommentar zur Genesis gehandelt, der, wie seine Kommentare zu den neutestamentlichen Schriften, nicht durch den Druck veröffentlicht worden ist.

---

[1]) Quaest. miscell. qu. 6, 8, III, pag. 474. Aliquando autem sic fit revelatio, quod homo non solum intelligit illud, quod sibi revelatur, sed etiam certus est, quod hoc sibi a Deo revelatur. Talis autem varietas contingit propter varium tactum spiritus sancti, qui tangit animam, sicut placet. Isto autem ultimo modo est cognitio prophetica proprie et perfecte . . . Et eodem modo patuit hoc per factum Abrahae Genes. 22: Tolle filium unigenitum et statim surrexit de loco, ut iret ad immolandum filium, quem tantum diligebat, quod esset malum, nisi esset certus, quod dominus mandaret hoc. Vgl. More III, cap. 25 (Guide III, S. 194—95).

[2]) In Sent. III, dist. 40, qu. unic. VII, pag. 1031. Et Rabbi Moyses enumeravit plus quam sexcenta praecepta. Vgl. More III, cap. 31 (Guide III, S. 248). Oder sollte Scotus Etwas von dem Sefer ha-Mizwoth des Maimonides gewusst haben?

[3]) In Sent. IV, dist. 3, qu. 4; Report. Paris. IV, dist. 4, qu. 4, 15. Vgl. More III, cap. 26 (Guide III, S. 204—205).

[4]) Vgl. oben S. 20 fg. und S. 44 fg.; Guttmann, Verhältniss des Thomas, S. 80 fg.

Anhang.

VII. Aus der Zeit der Renaissance.

Nicolaus von Cusa. Jacobus Faber Stapulensis. Bonet de Lattes. Carolus Bovillus.

Der Uebergang von der christlichen Scholastik des Mittelalters zur Philosophie der Renaissance stellt sich uns vor Allem in der Emancipation von der Alleinherrschaft des Aristoteles und in der mehr oder minder ausgesprochenen Vorliebe für die Lehren der neuplatonischen Philosophie und die Anschauungen des Mysticismus dar. Damit im Zusammenhang steht auch das veränderte Verhältniss zur jüdischen Literatur. Die hohe Werthschätzung, deren sich in der Blüthezeit der Scholastik besonders der „Führer“ des Maimonides bei den hervorragendsten Lehrern der Kirche erfreute, beruhte, wie wir gesehen haben, im Wesentlichen darauf, dass ihnen in diesem Werk des jüdischen Denkers ein Vorbild gegeben war für die Lösung der auch an sie herangetretenen schwierigen Aufgabe, einen Ausgleich zwischen den Lehren des Offenbarungsglaubens und denen der als maassgebend anerkannten aristotelischen Philosophie herzustellen. War es daher nur folgerichtig, dass in der Periode der Renaissance mit der Entthronung des Aristoteles auch der „Führer“ des Maimonides mehr in den Hintergrund trat, so muss es als in der allgemeinen

Entwicklung nicht minder begründet erscheinen, dass die Hinneigung zu den Anschauungen des Mysticismus die Aufmerksamkeit nunmehr auf die jüdische „Geheimlehre“ oder die Kabbala lenkte und dieser zu einer Bedeutung für das Geistesleben der Zeit verhalf, die eine eingehendere Würdigung verdiente, als sie ihr bisher noch zu Theil geworden ist.

Der Umwandlungsprocess von der Scholastik des Mittelalters zur Philosophie der Renaissance wird eingeleitet durch Nicolaus von Cusa (geb. 1401 in Cues an der Mosel, gest. als Cardinal und Bischof von Brixen im Jahre 1464 zu Todi in Umbrien). Ein Gegner der scholastischen Methode, von der er behauptet, dass sie der heiligen Theologie mehr schade als nütze[1]), neigte er sich, an den Pseudoareopagiten Dionysius, an Scotus Erigena und die deutschen Mystiker, besonders an Meister Eckhart, anknüpfend, der Lehrweise und den Anschauungen des Mysticismus zu, die von ihm weiter fortgeführt und in eigenthümlicher Weise ausgestaltet wurden. Eine eingehendere Bekanntschaft mit der jüdischen Mystik lässt sich jedoch in den Schriften des Nicolaus von Cusa noch nicht nachweisen, wenn wir auch an einer Stelle das Buch Rasael (Rasiel) bei ihm citirt gefunden haben[2]). Dieses, wie manches Andere, was er von jüdischen Dingen weiss,

---

[1]) Apologia doctae ignorantiae (Opera N. d. C., ed. Basel, 1565), pag. 70.

[2]) Excitationum lib. II, pag. 392. Unde inveniuntur libri de divinatione et praestigiis ante diluvium in lapidibus insculpti per Hermetem inventi, qui venerunt ad Cham et filium ejus Chanaan, Zoroastrem et ad Ostanem, Zamoysim, Petrosyrim et post Democritum et Platonem, licet Zepher Rasael aliter dicat. Gemeint ist folgende Stelle des (nach Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, S. 167, Anmerkung d.) frühestens im 11. Jahrhundert verfassten ספר רויאל (ed. Amsterdam 1701), pag. 34a: בשם אלהי ישראל אתחיל זה הספר מספרי הרזים שנתן לנח בן למך בן מתושלח בן חנוך וגו' מפי רויאל המלאך בשנת ביאתו לתיבה לפני כניסתו ונכתב על אבן ספיר באר היטב וממנו למד מעשה פלאים ורזי וערבי בינה וגו' ומחכמת הספר למד נח לעשות תיבת גופר ולהסתיר ממי שטף וממי המבול ולהביא עמו שנים ושבעה ולהכניס מכל אוכל ומכל מאכל ויתנה בארון זהב ויביאהו תחלה לתיבה וידע ממנו עתות יום ועתות לילה ובאיזה יעמיד להפיל שועה וכשיצא מן התיבה בו היה משתמש כל ימי חייו ובעת מותו מסרו לשם ושם לאברהם ואברהם ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי ולוי לקהת וקהת לעמרם ועמרם למשה ומשה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים לחכמים וכן בכל דור ודור עד שעמד שלמה המלך ונגלה לו ספר הרזים והשכיל מאוד בדברי הרזים בינה ומשל בכל הרוחות וגו'.

Den Eindruck einer Entlehnung aus der Kabbala macht auch folgende Bemerkung, für die ich aber eine Quelle nicht anzugeben weiss (Ibidem

mag er durch persönlichen Umgang mit Juden erfahren haben. In seinen Reden spricht er einmal davon, er habe in den Disputationen, die er zuweilen mit jüdischen Gelehrten gehabt, die Wahrnehmung gemacht, dass es nicht so schwer sei, sie für die Lehre von der Trinität zu gewinnen, während sie die Incarnation des Gottessohnes mit Hartnäckigkeit ablehnten und sich weder auf Vernunft- noch auf Schriftbeweise für diese Lehre einlassen wollten[1]). Die Juden, so sagt er an einem anderen Orte, glauben zwar, ebenso wie die Sarrazenen, an einen Messias, der ihnen als der grösste, vollkommenste und mit Unsterblichkeit begabte Mensch gilt, sie leugnen aber, in teuflischer Blindheit befangen, die Göttlichkeit des Messias und werden, weil sie sich nicht zu der Hoffnung bekennen, die dem Menschen dereinst aus dem Genuss Gottes erwachsen werde, derselben auch nicht theilhaftig werden. Noch verwunderlicher will es ihm erscheinen, dass Juden wie Sarrazenen an eine allgemeine künftige Auferstehung glauben und doch die Möglichkeit einer solchen bei einem Menschen, der zugleich Gott ist, nicht anerkennen wollen[2]). Auch den Juden, so

---

pag. 394). Et tunc septimo venit quies, quia raptus sive extasis sequitur, in qua Rachel, id est ratio, moritur, et Benjamin, id est perfectio contemplationis, generatur.

[1]) Excitationum lib. I, pag. 359. Verum Judaei volentes trinitatem evadere dicunt per trinitatem, quae in eorum libris exprimitur (אל, אלהים, יהוה) tres proprietates intelligi debere, scilicet divinam sapientiam, bonitatem et potentiam, per quas proprietates dicunt omnia creata. Et hoc Nicolaus de Lira destruit in libello quodam contra Judaeos pluribus ostendens auctoritatibus veteris testamenti trinitatem. Ego etiam aliquando disputando deprehendi sapientes Judaeos ad credendam trinitatem inducibiles, et hoc non est eis difficile persuadere. Sed quod filius in divinis sit incarnatus, hoc est, in quo sunt indurati, nec rationes nec prophetas audire volunt. Wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist, handelt es sich um eine spekulative Construction der Trinität. Eine Dreiheit göttlicher Attribute z. B. mag auch von Juden zugestanden worden sein.

[2]) De docta ignorantia III, cap. 8, pag. 54. Fatentur pariter Judaei cum istis (sc. Saracenis), Messiam maximum, perfectissimum et immortalem hominem, quem Deum negant, eadem diabolica caecitate detenti, qui etiam supremam beatitudinem fructionis Dei, secus quam nos Christi servuli, uti futuram non sperant, sic non consequentur. Et id, quod mirabilius dico, est, quod tam Judaei quam Saraceni resurrectionem generalem credunt futuram et possibilitatem per hominem, qui etiam Deus est, non admittunt etc.

führt er an einer dritten Stelle aus, kann der Glaube an ein ewiges Leben und an die in ihm zu erlangende Glückseligkeit nicht abgesprochen werden, da sie ohne einen solchen Glauben nicht, wie es thatsächlich geschieht, den Märtyrertod für ihr Gesetz auf sich nehmen würden. Allein sie können die ewige Glückseligkeit, die sie erwarten, nicht aus ihrer Gesetzeserfüllung herleiten, da ihnen im Gesetz (der Thora) eine ewige Glückseligkeit nicht verheissen wird, sondern aus einem Glauben, dessen Voraussetzung Christus bildet[1]). Im Uebrigen war Nicolaus von Cusa, was sich auch in den angeführten Aeusserungen nicht verleugnet, ein Mann von weitem Blick und von einer Unbefangenheit in seinem religiösen Standpunkt, die bei einem christlichen Theologen am Ausgang des Mittelalters alle Anerkennung verdient. In seiner Schrift „De pace seu concordia fidei" macht er den bemerkenswerthen Versuch, auf dem Wege der Wissenschaft eine Einheit aller einander bekämpfenden Religionen anzubahnen. Es ist nur eine Religion, so meint er, die sich in der Verschiedenheit der religiösen Uebungen offenbare. Gott hat den verschiedenen Völkern verschiedene Propheten geschickt, um sie in ihrer Art in der Religion zu unterrichten. Nur dadurch, dass sie die Einheit in dieser Verschiedenheit nicht erkennen und den Inhalt über der Form vergessen, haben sich die Völker in verschiedene und einander entgegengesetzte Religionsgenossenschaften gespalten. Und doch verehren Griechen, Italiener, Araber, Juden und Skythen alle die gleiche Wahrheit, selbst die Polytheisten verehren die eine Gottheit in ihren vielen Göttern. Es waltet nur Verschiedenheit im Ausdruck und in der Form; der religiöse Inhalt ist derselbe. Deshalb müsste es leicht sein, durch einige weise und erleuchtete Männer eine Vereinigung aller Reli-

---

[1]) Dialogus de pace seu concordantia fidei cap. 14, pag. 875. Judaei pro observantia legis et ejus sanctimonia morti se tradunt. Unde nisi crederent se felicitatem post mortem ex eo assecuturos, quia zelum legis praeferunt vitae, non morerentur. Non est igitur fides Judaeorum non esse vitam aeternam, ac quod illam assequi non possint (aliter enim nemo moreretur pro lege), sed felicitatem, quam exspectant, non exspectant ex operibus legis, quia illae leges eam non promittunt, sed ex fide, quae Christum supponit, ut supra dictum reperitur.

gionen anzubahnen. Nur müsste man in den äusseren Gebräuchen keine Uebereinstimmung verlangen; man könnte z. B. die Beschneidung zulassen und selbst den Bilderdienst der Polytheisten dulden, wenn man nur die bildliche Bedeutung nicht vergesse[1]).

Von jüdischen Schriftstellern ist mir neben minder erheblichen Citaten aus Isaak Israeli[2]), Avicebron[3]) und Abraham Ibn Esra[4]) und einer Erwähnung des Profatius[5]), wie der durch seine

---

[1]) Vgl. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, III Bd. S. 83.

[2]) Liber de Beryllo, cap. 20, pag. 274. Quare Isaac dicebat, quod ratio oritur in umbra intelligentiae et sensus in umbra rationis, ubi occumbit cognitio. Vgl. oben S. 57.

[3]) Liber de Beryllo, cap. 20, pag. 271. Avicebron in libro fontis vitae dicit variam reflexionem entis causare entium differentiam, quoniam vitam addit una reflexio super ens, intellectum duae reflexiones. Eine solche Stelle findet sich meines Wissens im Fons vitae nicht. Ich vermuthe, dass Nicolaus v. Cusa, der wohl auch das Gabirol'sche Werk kaum gekannt hat, dieses Citat dem Albertus Magnus entnommen hat, den er unmittelbar vorher erwähnt, und bei dem sich auch sonst ungenaue Anführungen aus Avicebron nachweisen lassen (vgl. oben S. 64 fg). In Alberts Kommentarien zu Dionysius Areopagita, auf die Nicolaus sieh hier beruft, habe ich das Citat allerdings nicht gefunden.

[4]) In der Schrift Reparatio Calendarii pag. 1156 wird Abraham Avenezre de ratione tabularum Pisanarum citirt. Gemeint ist Abraham Ibn Esra's Uebersetzung der Schrift des Ahmed oder Muhammed al-Muthana: Die Gründe der (astronomischen) Tafeln des Khowarezwi (טעמי לוחות אלכוארזמי). Die Vorrede Ibn Esra's zu dieser Uebersetzung hat Steinschneider hebr. und deutsch in der Zeitschrift der deutsch. morgenländischen Gesellschaft B. 24 (1870), S. 353 fg. veröffentlicht. Vgl. auch Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen, S. 572. Wie Nicolaus dazu gekommen ist, dieser Schrift den Titel de ratione tabularum Pisanarum zu geben, dafür weiss ich keine Erklärung. Vielleicht liesse sich das aus der lateinischen Uebersetzung einiger astrologischer Schriften Ibn Esra's aufklären, welche, von Henricus Bates und Petrus de Abano (1293) veranlasst, im Jahre 1507 gedruckt worden ist (Rabbins français, S. 507; Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen, S. 973). Leider ist es mir nicht gelungen, dieses Buches habhaft zu werden.

[5]) Reparatio Calendarii, pag. 1166. Prophacius etiam Judaeus et quidam alii observatores, qui anno Christi 1303 solem 14 Martii 8 hora post medium noctis aricten compererunt intrare, hoc nostrum propositum affirmant. Vgl. über Jacob ben Machir Grätz, Geschichte der Juden B. VII[3] S. 225 u. a. a. O; Rabbins français, pag. 623 fg.; Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen an verschiedenen im Index angegebenen Stellen.

mathemathischen und astronomischen Schriften und als Vertheidiger der maimonidischen Philosophie bekannte Jacob ben Machir in christlichen Kreisen genannt wurde, der Name eines Mannes begegnet, auf den sich Nicolaus von Cusa bei einigen für sein Lehrsystem nicht unwesentlichen Punkten als auf eine maassgebende Autorität beruft. In der Schrift „De docta ignorantia" führt er den grundlegenden Gedanken aus, dass die reine Wahrheit über allem Wissen erhaben sei, und es eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne von ihr nicht geben könne, dass der Mensch vielmehr danach trachten müsse, sich über den Standpunkt der blossen Vernunft zu erheben, wenn er zur reinen Erkenntniss der Wahrheit gelangen wollte. Dafür dass eine Erkenntniss des göttlichen Wesens vermittelst der menschlichen Vernunft nicht zu erreichen sei, beruft er sich auf den Ausspruch eines Rabbi Salomon, nach dem alle Weisen darin übereinstimmten, dass keine Wissenschaft zur Erkenntniss Gottes führe und nur Gott selber sein Wesen zu erkennen im Stande sei, dass alle Erkenntniss in Bezug auf Gott nur in der Erkenntniss der absoluten Unerkennbarkeit Gottes bestehe. An einer anderen Stelle sage derselbe Autor am Schlusse seiner Ausführungen: „Gelobt sei der Schöpfer, bei dem alle wissenschaftliche Forschung sich als zur Erfassung seines Wesens unzulänglich erweise, die Weisheit sich als Unwissenheit, der Schmuck der Rede als ein Stammeln darstelle[1])." Wer ist dieser Rabbi Salomon? Kein Anderer als Maimonides, aus dessen „Führer" beide Citate geschöpft sind[2]). Wie Nicolaus von Cusa bei seiner Vertrautheit mit dem Werke des Mose ben Maimon zu dieser noch an zwei anderen Stellen

---

[1]) De docta ignorantia I, cap. 16, pag. 11. Et ad hoc concordanter ait Rabbi Salomon omnes sapientes convenisse, quod scientiae non apprehendunt creatorem et quod non apprehendit, quod est, nisi ipse, et apprehensio nostra respectu ipsius defectus appropinquandi apprehensioni ejus. Et propterea idem alibi concludens dicit: Laudetur creator, in cujus essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas.

[2]) Das erste Citat findet sich More I cap. 59 und lautet bei Munk (Guide I S. 252) wie folgt: Tous, anciens et modernes, ont déclaré que les intelligences ne sauraient percevoir Dieu, que lui seul perçoit ce qu'il est, et que le percevoir, c'est (de reconnaitre) qu'on est impuissant de le per-

wiederkehrenden Namensverwechslung gekommen ist, dafür weiss ich eine Erklärung nicht zu geben. An der zweiten Stelle ist von den verschiedenen Gottesnamen die Rede, wobei Nicolaus sich auf Hieronymus und Rabbi Salomon beruft, die beide diesen Gegenstand eingehend behandelt hätten[1]). Auch hier ist unzweifelhaft Maimonides gemeint[2]). An der dritten Stelle, wo des Rabbi Salomon gedacht wird, handelt es sich um die göttlichen Attribute. Das Wesen Gottes, so führt Nicolaus hier aus, ist so unendlich erhaben, dass es mit keinem Ausdruck der menschlichen Sprache bezeichnet werden kann. Im wahren und eigentlichen Sinne können auf Gott nur negative und positive Bestimmungen ausschliessende Bezeichnungen angewendet werden. Das ist auch die Ansicht des berühmten Dionysius gewesen, dem Rabbi Salomon und die anderen Weisen gefolgt sind[3]). Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass diese geschichtliche Ableitung der Lehre von den negativen Attributen des Maimonides, den Nicolaus auch hier im Auge hat[4]), falsch ist. Maimonides folgt in diesem Punkte nicht dem Dionysius Areopagita, dessen Schriften den Arabern und Juden unbekannt geblieben sind, sondern jüdischen und arabischen Vorgängern[5]). An einer vierten Stelle endlich,

---

cevoir complétement. Das andere Citat bildet den Schluss von More I cap. 58 und lautet bei Munk (Guide I S. 248): Louange à celui, qui (est tellement élevé que) lorsque les intelligences contemplent son essence, leur comprehension se change en incapacité, et lorsqu'elles examinent, comment ses actions résultent de sa volonté, leur science se change en ignorance, et lorsque les langues veulent le glorifier par des attributs, toute éloquence devient un faible balbutiement.

[1]) De docta ignorantia I, cap. 24 (de nomine Dei et theologia affirmativa) Schluss pag. 20: De quibus (sc. nominibus Dei) Hieronymus et Rabbi Salomon in libro ducis neutrorum extense tractant. Ueber den Titel: dux neutrorum vgl. weiter.

[2]) Ueber die Gottesnamen handelt Maimonides More I cap. 61. 62. 63.

[3]) De docta ignorantia I cap. 26, pag. 21. Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem, et hoc quia major est per infinitum omnibus, quae nominari possunt. et hoc quidem quia verissimum verius per remotionem et negationem de eo loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum, quae dici possunt, esse voluit, quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur.

[4]) Vgl. More I cap. 58.

[5]) Vgl. Munk. Guide I S. 238, Note 1.

im ersten Buch der Excitationes, einer Sammlung von Vorträgen und Meditationen über biblische Texte, begegnen wir einem Citat aus dem Führer des Maimonides, wo der Autor und dessen Buch mit den richtigen, oder doch wenigstens bei den christlichen Theologen des Mittelalters üblichen Namen bezeichnet werden [1]). Demnach hat Nicolaus von Cusa den Führer des Maimonides zwar noch benutzt, aber doch nicht mehr in der Weise der früheren Theologen des Mittelalters. Wo er sich auf ihn beruft, geschieht es nicht zu dem Zwecke, um sich, wie es die Scholastiker z. B. bei der Schöpfungslehre thun, mit Aristoteles auseinanderzusetzen, sondern in solchen Punkten, wo Maimonides selber nicht sowohl der Lehre des Aristoteles als der der Neuplatoniker folgt.

Die Lehre des Nicolaus von Cusa hat, in ihrer Abweisung der scholastischen Methode und in ihrer Anlehnung an den Gedankenkreis des Mysticismus einem Bedürfniss der Zeit entgegenkommend, in der Periode der Renaissance zahlreiche Vertreter nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern gefunden und ist von diesen bald nach der einen, bald nach der

---

[1]) Excitationum lib. I, pag. 358. Ideo Rabbi Moyses in libro directionis perplexorum dicit, quod omnia nomina divina derivata sunt ab operibus divinis praeter τετραγράμματον, quod est appropriatum altissimo creatori, quod significat divinam essentiam cum proprietatibus intrinsecis, et maximi mysterii est. Vgl. More I cap. 67 Anf, (Guide I S. 267). Der lateinische Titel des More schwankt bei den verschiedenen Schriftstellern. Raymund Martin, ein Zeitgenosse des Albertus magnus und des Thomas von Aquino, citirt den More in seinem Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos unter dem Titel: ductor nutantium, directio nutantium, director nutantium, directio perplexorum und directio neutrorum. Der Konvertit Paulus Burgensis citirt ihn in seinem Scrutinium scripturarum unter dem Titel: directio perplexorum, Alfonsus de Spina im Fortalitium fidei bald als directio perplexorum, bald als demonstrator errantium. (Vgl. Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen Führers in Frankel-Grätz's Monatsschrift B. 24, S. 16 Anmerkung 2). Aus der Münchener Handschrift lässt sich der Titel nicht feststellen, da in ihr ein solcher fehlt. In der Ausgabe des Justinianus (Paris 1520), die ein einfacher Abdruck der alten Uebersetzung ist, lautet das Titelblatt: Rabbi Mossei Aegyptii dux seu director dubitantium aut perplexorum. Im Buche selbst lautet die Ueberschrift: Incipit liber Rabbi Moysi Aegyptii, qui dicitur dux Neutrorum aut dubiorum, hoc est director dubitantium. Vgl. auch oben S. 90 Anmerk. 1.

anderen Richtung hin weiter fortgebildet worden. In Frankreich war es Jacobus Faber Stapulensis (geb. um 1420 zu Etaples in der Diöcese Amiens), der dem Nicolaus von Cusa zuerst seine Aufmerksamkeit zuwandte und durch seine Vorlesungen wie durch die von ihm veranstaltete zweite Ausgabe der Schriften des Cusaners[1]) der Lehre desselben in seinem Lande Eingang verschafft hat. Faber gehörte, ohne gerade in der Wissenschaft ein schöpferischer Geist und im Leben ein Mann von besonderer Initiative zu sein, doch zu den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit und hat auf den verschiedensten Gebieten eine anregende und in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Wirksamkeit ausgeübt[2]). Mit den Vertretern des Humanismus in Verbindung stehend und von der in diesem Kreise herrschenden Begeisterung für die zu neuem Leben erweckten Wissenschaften und besonders für die Literatur des Alterthums erfüllt, gab er sich eine Zeit lang ausschliesslich seinen wissenschaftlichen Studien hin. Wie er als Lehrer die Verbreitung philosophischer und mathematischer Kenntnisse zu fördern suchte, so erwarb er sich durch die von ihm verfassten und von seinem Schüler Jodocus Clichtovaeus herausgegebenen Einleitungen und Paraphrasen zu mehreren aristotelischen Schriften einen weitverbreiteten Ruhm als Wiederhersteller der durch die Scholastik entstellten Philosophie des Aristoteles[3]). Im vorgerückterem Alter widmete sich Faber mehr der Beschäftigung mit der Bibel und gerieth, sich den Anschauungen der deutschen Reformatoren zuneigend, mit der Kirche in Konflikt. Beim Beginn der Reformation in Frankreich hat Faber, ohne sich, darin dem Reuchlin gleichend, den reformatorischen Bestrebungen öffentlich anzuschliessen, Farel und Calvin, mit denen er persön-

---

[1]) Accurata recognitio trium voluminum operum clarissimi P. Nicolai Cusae Card. Paris, apud Jod. Badium Asc., 1514.

[2]) Vgl. über Faber's Leben und Schriften K. A. Graf, Jakobus Faber, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in der Zeitschrift für die historische Theologie 1852, Heft 1—2; G. Bonet Maury in der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche[2] V Band S. 714 fg.

[3]) Reuchlin sagt von Faber: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Vgl. L. Geiger, Reuchlin, sein Leben und seine Werke (Leipzig 1871), S. 285. Vgl. auch den Brief des Thomas Morus an Martin Dorpius, Erasmi Epist. pag. 1896; Graf a. a. O., S. 13.

liche Beziehungen unterhielt, die Wege gebahnt. Seine französische Uebersetzung der ganzen Bibel nach der Vulgata bildet, wenigstens für das neue Testament und die Apokryphen, die Grundlage der von der reformirten Kirche Frankreichs anerkannten Bibelübersetzung des Robert Olivetanus. In dem zum Schutze der jüdischen Literatur geführten Streit Reuchlins gegen die Kölner Dominikaner hatte Faber sich auf Seiten Reuchlins gestellt und sich dadurch in noch höherem Maasse als bisher den Groll der Dominikaner zugezogen[1]). Noch in die Zeit seiner in Paris ausgeübten Lehrthätigkeit, auf die er in Folge seines Konflikts mit den kirchlichen Autoritäten später verzichten musste, fällt die von ihm besorgte Herausgabe einer Schrift des als Leibarzt der Päpste Alexander VI. und Leo X. bekannten jüdischen Gelehrten Bonet de Lattes. Bonet, mit seinem jüdischen Namen Jacob ben Immanuel, war von Geburt ein Provençale und gehörte einer aus Lattes bei Montpellier stammenden angesehenen Familie an, die in Folge der Judenvertreibungen aus der Provence auswanderte und sich in dem päpstlichen Carpentras niederliess. Vom Papste Alexander VI. (1492—1503) zur Ausübung der ärztlichen Praxis zugelassen, schlug Bonet seinen Wohnsitz in Rom auf, wo er vom Papste zum Leibarzt und von der jüdischen Gemeinde zum Rabbiner ernannt wurde[2]) und vermöge seiner einflussreichen Stellung Gelegenheit hatte, seinen Glaubensgenossen auch über den Kreis seiner unmittelbaren Wirksamkeit hinaus wichtige Dienste zu leisten. Noch in Carpentras hatte Bonet die Schrift über den astronomischen Ring verfasst, die im Jahre 1493 in Rom zum ersten Mal dem Druck übergeben wurde[3]). Er be-

---

[1]) Erasmus Joanni Ep. Roffensi (Ep. pag. 511): Miseret me Fabri, viri nimirum optimi, qui Lutetiae non mediocri gravatur invidia, praesertim Dominicanorum, potissimum ob hoc, quod dictus sit favere Capnioni. Vgl. Geiger, Reuchlin, S. 285. 404.

[2]) Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom II. Band (Berlin 1895), S. 25. Ueber die Familie Lattes vgl. Gross, Gallia Judaica (Paris 1897), S. 264 fg.

[3]) Boneti delatis hebrei medici Provenzalis anuli per eum compositi super astrologiam utilitates incipiunt. Romae ap. Andreas Fritag de Argentina. (Repertorium Bibliographicum opera Ludovici Hain Vol. II, Pars I, Stuttg. 1831, pag. 242, No. 9926), Vgl. Vogelstein und Rieger a. a. O.

schreibt in ihr ein von ihm erfundenes astronomisches Instrument, dem er die Form eines an jedem Finger zu tragenden Ringes gegeben habe und das an Gebrauchsfähigkeit dem Astrolab nicht nachstehe, sich aber vor diesem durch seine äussere Gefälligkeit und seine grössere Bequemlichkeit auszeichne. Die Schrift ist Alexander VI. zugeeignet, den Bonet im Vorwort in einer Weise feiert, die selbst über das im Dedikationsstyl übliche Maass von Ueberschwänglichkeit hinausgeht[1]) und uns einem so übelberüchtigten Manne wie Alexander Borgia gegenüber noch ganz besonders anstössig erscheinen müsste, wenn wir nicht durch neuere Darstellungen doch ein wesentlich anderes Bild von dem vielverleumdeten Papste gewonnen hätten. Ueberdies hatte Bonet de Lattes allen Grund, seinem päpstlichen Gönner auch für die seinen Glaubensgenossen bewiesene Milde dankbar zu sein[2]), und mag dadurch auch in seinem Urtheil über ihn nicht unbeeinflusst geblieben sein. Im Epilog und in den an diesen sich anschliessenden Versen bittet Bonet um Nachsicht wegen des mangelhaften lateinischen Ausdrucks, den man ihm als einem Hebräer zu gute halten möge[3]). Diese Schrift über den astronomischen Ring ist

---

S. 82, Anmerkung 1. Die Angabe bei Gross (Gallia Judaica, pag. 266), dass die Schrift zuerst in Paris im Jahre 1506 erschienen sei, ist demgemäss zu berichtigen. Im Jahre 1506 war Alexander VI. schon drei Jahre todt.

[1]) Es heisst in diesem Vorwort: Si ergo Dei notitiam habere desideramus, stellarum scientiam habere oportet, quod maxime viris ecclesiasticis et cunctis Deum timentibus convenit. Quapropter, pater beatissime, Alexander sexte, pontifex maxime, etsi tuam humanitatem (divino numine aspirante) omnium virtutum refertam divinarumque ac humanarum rerum notitiam habere intelligam, ad tuae tamen sanctitatis laudem et nominis exaltationem ac honorem et gloriam singulorumque tuae universali ditioni subditorum commodum et utilitatem quoddam parvum instrumentum adinveni, per quod astrorum firmamento fixorum aliorumque Dei operum celestium facili quodam viatico notitia haberi poterit. Quod profecto tuae etiam non displicere beatitudini facile mihi persuasit.

[2]) Vgl. Vogelstein und Rieger II, S. 24 fg.

[3]) Bonus de Lates Provencalis Alexandro sexto pontifici maximo. Haec sunt, beatissime pater, anuli astronomici puncta peregregia una mecum ad sanctos pedes humillime oblata, quae positis superciliis, hilari vultu, ut spes fovet, recipias. Nec mirum, si grammaticae metas, qui hebraeus sum latinitatis expers, nonnunquam excesserim, nolens utile per inutile viciari. Malui tibi rosulas in vili quam urticas aut lolium in preciosa offerre spor-

von Jacobus Faber Stapulensis, der in Rom wohl die persönliche Bekanntschaft des jüdischen Gelehrten gemacht hatte[1]), auf's Neue gedruckt und zusammen mit der von ihm commentirten Schrift „De sphaera" des Johannes de Sacrobosco und der Geometrie des Euklid veröffentlicht worden[2]).

Auch bei Leo X., dem zweiten Nachfolger Alexander VI., nahm Bonet de Lattes die Vertrauensstellung eines Leibarztes ein und, wie aus dem hebräischen Schreiben hervorgeht, das Reuchlin an ihn gerichtet hat[3]), scheint er auch bei diesem in der Reformationsgeschichte so bedeutsam hervortretenden Papste in grosser Gunst gestanden zu haben. Reuchlin bittet in diesem Briefe Bonet, er möge beim Papste, bei dem er beständig ein- und ausgehe und als Arzt so grosses Vertrauen geniesse, dafür eintreten, dass die Kommission, die zur Untersuchung der von ihm zu Gunsten der jüdischen Literatur gegen Pfefferkorn und die Kölner Dominikaner verfassten Schutzschrift (der Judenspiegel) eingesetzt

---

tula, ut, quae ad salutem tuam totiusque reipublicae commodum omniumque rerum opificis laudem utilia comperta sunt, ob humilem contextum vocabulorum non omitterentur, quin potius sub summa tua majestate atque auctoritate amplius cognoscerentur.

Parce precor rudibus quae sunt errata latino,
Lex hebraea mihi est lingua latina minus.

Für die Angabe Michael's (Or ha-Chajjim, S. 257, Anmerk.), dass Bonet die Schrift zuerst Hebräisch geschrieben und dann erst ins Lateinische übersetzt habe, weiss ich keinen Beleg. Eine gleichfalls lateinisch geschriebene und den Cardinälen Valentiniani und de Borgia gewidmete Flugschrift, in der er vermuthlich das Erlösungsjahr für das Jahr 1505 vorausgesagt hat (Vgl. Michael Or ha Chajjim, S. 278), hat Bonet de Lattes unter dem Titel Prognosticum im Jahre 1498 in Rom veröffentlicht.

[1]) Von zwei Reisen nach Rom wissen die Biographen Faber's zu berichten (Graf a. a. O., S. 17). Ueber eine dritte, im Jahre 1507 unternommene, berichtet, wie wir bald sehen werden, Carolus Bovillus.

[2]) Textus de Sphaera Joannis de Sacrobosco, novo commentario illustratus, cum compositione annuli astronomici Boni Latensis et geometria Euclidis (Boëtio interprete), Paris, ap. Wolf. Hopylium 1500 1. September fol. Die Sammlung ist noch mehrmals abgedruckt worden; die nächste Ausgabe war Paris apud H. Steph. 1507.

[3]) Aus Friedländers Beiträgen zur Reformationsgeschichte (Berlin 1837) abgedruckt bei Graetz, Geschichte der Juden, B. IX, Note 2.

werden solle, nicht in Köln und dessen Umgebung zusammentrete, sondern in dem Gerichtssprengel, in dem er zuständig sei.

In eine frühere Periode, in die Regierungszeit des Papstes Julius II (1503—1513), fällt eine Nachricht über Bonet de Lattes, die wir einer bisher unbeachteten Quelle entnehmen und deren Interesse für uns noch dadurch erhöht wird, dass sie uns im eigentlichsten Sinne des Wortes einen Blick in das Haus des jüdischen Gelehrten thun lässt. Einer der bedeutendsten Schüler des Jacobus Faber Stapulensis war Carolus Bovillus (geb. um 1470, gest. um 1553[1]), der, von Faber in die Philosophie des Nicolaus von Cusa eingeführt, als deren hervorragendster Vertreter und Fortbildner in Frankreich gelten kann. Von einer Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur sind mir bei Bovillus keinerlei Spuren entgegengetreten. Dagegen findet sich in seinen gesammelten Werken eine dem Jacobus Faber gewidmete Schrift: „Dialogi de trinitate[2])", die zu Bonet de Lattes in engster Beziehung steht. In der Einleitung zu dieser Schrift erzählt Bovillus, dass er bei seinem Aufenthalt in Rom, im Jahre 1507, wenige Tage bevor Faber in Begleitung der Gesandtschaft des Königs von Frankreich an den Papst dort angekommen sei, auf einem Spaziergang, den er an einem Sonntag Nachmittag mit einigen Freunden unternommen habe, im Judenviertel dem hebräischen Arzte Bonet de Lattes, dem Verfasser des vor längerer Zeit von Faber veröffentlichten Schriftchens „De annulo", begegnet sei. Von einem seiner Genossen auf diesen ihm bisher persönlich nicht bekannten Mann aufmerksam gemacht, begrüsste er denselben und sprach dabei den Wunsch aus, den von Bonet so kunstfertig construirten Ring besichtigen zu dürfen. Darauf habe sie Bonet in sein nahegelegenes Haus geführt[3]) und ihnen den Ring ge-

---

[1]) Vgl. Dippel, Versuch einer Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus, Würzburg 1865.

[2]) Dialogi de trinitate. Ad eximium philosophum Jacobum Fabrum, rectarum litterarum decus. Paris, in aedibus Ascensianis, 1515.

[3]) Bei einer Reinigung des Tiberflusses hat man vor einiger Zeit eine marmorne Tafel mit der Inschrift, הרב מיסר בונט יצ"ו aufgefunden, die wohl einst als Namensschild am Hause Bonet's befestigt war. Vgl. Berliner, Geschichte der Juden in Rom, S. 83.

zeigt. Im Laufe des daran sich knüpfenden Gespräches sei die Rede zuletzt auch auf die Verschiedenheit der Religionen gekommen, wobei ein Jeder seinen Glauben in das beste Licht zu stellen suchte. Um den Bonet zu widerlegen, habe Bovillus seine Einwände vorzugsweise dem den Juden und Christen gemeinsamen alten Testamente entnommen, da bekanntlich der hebräische Vogel sich nicht mit der christlichen, sondern nur mit der eigenen, von ihm anerkannten Schlinge fangen lasse, und die Hebräer den Aussprüchen der Evangelien und Apostel unwillig ihr Ohr verschlössen. Alle seine Bemühungen, den Bonet zu überzeugen, seien jedoch fruchtlos geblieben. Mit zum Himmel erhobenen Händen sei er, wie es die Juden in solchen Fällen zu thun pflegten, in die Worte ausgebrochen: Gott sei mir gnädig! Nicht kann es mir frommen, die Religion meiner Väter zu verlassen. Dann fügte er noch hinzu: Wir Hebräer glauben nur an einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, den Bildner des Alls. Um des Ungehorsams der Väter willen müssen wir zeitweilig ohne eigenen König, eigenes Gesetz und eigenen Priester tributpflichtig in fremdem Lande weilen[1]). Dann habe Bonet ihn gebeten, sein Haus nicht zu verlassen, ohne auch seinen Sohn begrüsst zu haben, der, im Alter von 32 Jahren stehend, sich eingehend mit den Schriften der Philosophen beschäftigt und eine nicht gewöhnliche Bildung angeeignet habe. Dieser Bitte willfahrend, seien sie Bonet in das obere Stockwerk gefolgt, wo sie den Sohn, der Schilderung des Vaters entsprechend, ganz in seine Studien versenkt antrafen. Der Raum, in dem er sich aufhielt, war eine Synagoge, in welcher ausser dem mit einem Vorhang verhüllten Altar (heilige Lade), Büchern, Lampen und Priestergewändern (wahrscheinlich Gebetmänteln) Nichts weiter zu sehen war. Den Bestimmungen ihres Gesetzes gemäss vermeiden nämlich die Juden, um die Unerfassbarkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen, jede Darstellung durch Bilder, Gemälde und Skulpturen, indem sie in Allem, was nur auf die Sinne wirkt, etwas Heidnisches erblicken, und nur dasjenige, was sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht und sich an den Geist wendet, für geeignet halten, zur Betrachtung

---

[1]) Vermuthlich hatte Bovillus in gewohnter Weise auf die Leiden der Juden als auf ein Zeugniss der göttlichen Verwerfung hingewiesen.

des wahrhaft Schönen und des höchsten Gutes anzuregen. Darum sind die Wände ihrer Synagogen entweder ganz nackt oder nur mit gemalten Bäumen und Blumen geschmückt[1]).

Die Unterhaltung, die diesmal ihren Ausgang nicht von der Verschiedenheit der Religionen, sondern von der Philosophie nahm, und bei der Bonet's Sohn eine ausserordentliche Vertrautheit mit den aristotelischen Schriften bekundete, gelangte endlich zur Erörterung der Frage, ob sich auf Grund der Schriften der alten Philosophen die Einzigkeit Gottes erweisen lasse[2]). Von hier aus

---

[1]) Die Schmucklosigkeit in der Synagogenausstattung musste auf Bovillus einen um so grösseren Eindruck machen im Vergleich mit der Prachtentfaltung, die ihm in den römischen Kirchen entgegentrat.

[2]) Carolus Bovillus Dialogi de Trinitate I (Einleit.) Romae anno millesimo quingentesimo septimo, paulo antequam in familia regiorum oratorum Galliae in pontificiam sanctitatem in urbem adventasses, dominica quadam die post meridiem praetereunti mihi cum nonnullis solatii causa Judaicum vicum, obvius fuit Bonetus de Latis, hebraeus medicus, autor ejus libelli, qui de annulo inscribitur, qui et dudum tua cura una cum libro de sphaera prodiit in lucem. Hunc etsi facie non noveram, audito tamen ab uno coambulantium amicorum esse Bonetum salutavi, cupiens ab eo materialem illum annulum videre, quem suo libello inscripsit eo ingenio, ea industria et arte fabrefactum, ut quoquo digito gestabilis sit, non pauciora tamen ex illo, quae ex astrolabio, circa sidera valeant deprehendi. Subjunxit ille annulum se domi habere. A qua cum non procul versaremur, in illam videndi annuli gratia una cum eo properavimus. Deprompto vero ille e scriniis annulo voti nos compotes fecit. At postquam et oculos annulo pavimus et multi ultro citroque amborum nostrum fluxere sermones, orta tandem inter nos est de religionum varietate controversia Suos quisque ritus, ut melius poterat, efferebat. Multa illi ex sacris eloquiis pro viribus objeci, praecipue e veteri testamento. Noveram enim Hebraicam avem haud Christiano laqueo sed proprio, pari et consentaneo occupandam, quandoquidem ad evangelica verba et apostolicas sententias indignabundas aures Hebraei soleant occludere. Et quia nostrae disceptationi non interfuisti (nondum enim adveneras) sed habitam fuisse etiam Romae audivisti, at te non praevenisse et non interfuisse dolebas, ideo scriptam ad te mitto jam coepta prosequens. Igitur cum sentirem ex nova lege me virum revincere non posse, ex veteri testamento et prophetarum scripturis (quae tam ab Hebraeis quam a Christianis communi fide lectitantur) ejus mentem pauxillum ad nostra allicefacere studebam. Disceptatiunculae tamen nostrae labor in fumum cessit. Protensis enim ille sursum palmis complosisque in coelum manibus ad solita Hebraeorum arma in haec verba prorumpens: Propitius sit mihi Deus, non

wird es Bovillus nicht schwer, die Unterredung so zu lenken, dass sie in eine Diskussion über die Trinität einmündet, die, in zwei Dialogen durchgeführt, mit dem angeblichen Erfolge schliesst, dass der jüdische Unterredner sich von der Wahrheit dieser Grundlehre des Christenthums überzeugt erkärt[1]). Die philoso-

---

est mihi utile relinquere legem patrum meorum. Et haec insuper adiecit: credimus nos Hebraei tantum unum Deum esse, autorem coeli et terrae, universorum conditorem. Nos vero propter patrum nostrorum transgressiones infelici, quod cernis, exilio ad tempus relegatos, ut patriae extorres in terra aliena sine lege et sacerdote sub tributo conversemur. His ille dictis ad me reversus est: Est mihi filius intus annum agens secundum supra trigesimum. Ne ergo (oro te) hinc prius abscede, quam illum salutaveris. Nam non mediocriter eruditum reperies, ut qui assidue philosophorum libros evolvat. Acquievimus illi ascendentesque in superiorem locum filium, qualem pater praedixerat, offendimus totum in libris litterario otio incumbentem. Locus ille synagoga erat. In qua nihil praeter velo obtectum et impervium altare, libros, lampades et sacerdotum vestimenta conspeximus. Caventur enim Hebraei ex antiquo legis instituto, ne figuris, imaginibus, sculpturisve ullis incircumscriptibilem Deum exprimere moliantur. In hoc rite a gentilibus disconvenientes, qui quaecunque sensus movent, idola sunt et vanae futilesque admirationes, quae raro sensuum organa subterfugiunt et latent mentisque secessus poscunt, ad unum excelleuter pulchrum et summum bonum contemplandum pertinent. Quapropter nudi sunt illis synagogae parietes aut dumtaxat pictis arbusculis variisque floribus adornantur. Sedimus ergo cuncti juxta illum, primique nostri sermones haud quaquam ut prius de varietate rituum sed de philosophia fuere. Erat enim in Aristotelicis libris apprime eruditus. Disceptatio tandem nostra eo interrogationis producta est, an possit ex veterum philosophorum libris colligi et promi tantum unum Deum esse cet.

[1]) Dialog. de Trinit. II, fol. LXV, pag. 2 (Schluss) Judaeus. Quamquam et fidei validissimo praesidio et tuarum rationum opitulamine divina mihi unitrinitas sit aliquatenus persuasa cet. ibidem fol. LXIX, pag. 2. Haec similitudo cum permultum facilis et sensibilis sit, mihi statim id, quod subobscurius et umbratiliter cernebam, clarius adaperit, geminosque divinarum personarum ex se invicem ortus, id est generationem extremi ab extremo et processum medii ex ambobus extremis, omnino mihi persuadet, ita ut de ea nihil amplius addubitem. Ibid. fol. LXXII, pag. 2. Christ . . . . . Ab eo igitur portu, id est a tuta et secura divinae unitrinitatis cognitione et foelici scientia, tuae pariter mentis carinam aut fide aut ratione aut analogiarum et similitudinum adminiculis roboratam ne rursum in procellosum et instabile variis fluctibus equor avelli permitte, sed in eo stomo immotus et

phische Argumentation gipfelt in folgender Beweisführung, die sich auch in anderen Schriften des Bovillus findet. Da Gott allein der Ewige ist, die Welt also erst in der Zeit entstanden sein kann, so müsste Gott, bevor er die Welt erschuf, müssig und unthätig gewesen sein, wenn er nicht, wie er Einer im Wesen ist, auch dreifach in den Personen wäre. Weil die Philosophen die göttliche Trinität nicht erkannten, sahen sie sich genöthigt, um Gott nicht von Ewigkeit her müssig und unthätig sein zu lassen, ihm eine gleich ewige Materie an die Seite zu stellen und Gott auf dieselbe von Ewigkeit her wirken zu lassen. Um diesem Irrthum zu entgehen, müsse eben neben der Einheit zugleich auch die Dreipersönlichkeit Gottes angenommen werden. Denn wenn Gott, der Vater, ewig den Sohn aus sich erzeugt, und ewig aus beiden der heilige Geist hervorging, so war Gott vor der Schöpfung der Welt nicht müssig und unthätig, sondern er war in sich selbst beständig wirksam und thätig [1]). Wie dieses und andere noch viel abstrusere Argumente auf den jüdischen Philosophen eine so überzeugende Wirkung ausüben konnten, das will dem Leser allerdings nicht recht einleuchten. Die Sache muss aber denn doch einiges Aufsehen erregt haben, da Bovillus die Dialoge dem Faber mit der Begründung zueignet, er habe sie aufgeschrieben, weil Faber es bedauert habe, nicht schon früher in Rom angekommen zu sein und der Disputation mitbeigewohnt zu haben [2]). Die in

---

pertinacior existens quibuscunque ad falsa praecipitatibus, a semel veritate comperta teipsum inseparabilem exhibeto. Judaeus. Ingentis est signum vesaniae nolle acquiescere veritati, sed longe summa vecordia atque dementia a praegustata et comperta veritate proterve resilire. Hoc est enim lucem in nocuos radios oculis ingerentem vimque illis inferentem ab oculo (sese quopiam velamine aut obscuro corpore obtegente) indignanter repelli. Christ. Deo igitur totius lucis fonti et mentium omnium illustrissimae lampadi gratias agito immortales, qui suum fulgorem in tuae mentis penetralia infulgere disposuit, quique et potens tibi reliqua sacratissimae fidei adaperire mysteria, quam praesens nostra disceptatio praetermisit etc. Quapropter ubi sacrum totius fidei initium tibi a nobis pro viribus patefactum tuae menti insedit, habenas praesenti sermoni imponentes caetera ejusdem fidei arcana divinae providentiae suam lucem singulis pro eorum merito impartienti commendamus.

[1]) Vgl. Stöckl B. III, S. 99.

[2]) Vgl. oben S. 182 Anmerk. 2.

einer der Oeffentlichkeit übergebenen Schrift ausgesprochene Behauptung, Bonet's Sohn habe sich zuletzt mit der Lehre von der Trinität einverstanden erklärt, könnte fast auf die Vermuthung führen, dass dieser Sohn des römischen Rabbiners, wenn auch nicht gerade in Folge jener Disputation, zum Christenthum übergetreten sei[1]). Aber bei dem Bekehrungseifer, den Bovillus hier verräth, würde er es sich wohl kaum versagt haben, eines solchen Triumphes ausdrücklich Erwähnung zu thun.

---

[1]) Wir kennen zwei Söhne des Bonet de Lattes. Einem Sohne erneuert Leo X. gemeinschaftlich mit seinem Vater die ihnen von seinem Vorgänger bestätigten Vorzugsrechte (Vogelstein und Rieger II, S. 35). An einen anderen Sohn Immanuel ist ein Schreiben Leo's vom 10. Januar 1515 gerichtet, in dem von dem verstorbenen Magister Bonettus physicus Romanus hebraeus die Rede ist und die Dienste anerkannt werden, die Immanuel dem heiligen Stuhl geleistet habe. Der Papst gebraucht Immanuel's Kraft jetzt zu einer wortgetreuen lateinischen Uebersetzung eines hebräischen Werkes zu Nutz und Frommen der ganzen Christenheit. Er wolle ihn auch weiterhin in seinen Diensten beschäftigen. Zur Belohnung setzt er ihm einen Jahresgehalt von sechzig Dukaten aus den Steuereinkünften von den Juden in der Mark Ancona aus (Vogelstein und Rieger II, S. 83).

Register.

Die Hauptstellen sind mit einem vorgesetzten Sternchen (*) bezeichnet.

Aaron 53.
Abraham Astrolog VII. 51—52.
Abraham bar Chia 4.
Abraham ibn Daud 5. 25. 94 A. 3. 106.
Abraham ibn Esra 4. 52 A. 2. 55. 172. das. A. 4.
Abu-Becr 101 A.
Abu Dja'afar Ahmed b. Jussuf b. Ibrahim VII. S. 51. 52.
Aegidius von Colonna 162 A. 1.
Albertus Magnus VII. 9. 10. 42. *47—120. 121. 138. 141. 154. 162 A. 1. 172 A. 2. 175 A. 1.
Alexander von Alessandria 33 A. 4.
Alexander von Hales 9. 12. 13. *32—46. 85. 96. 131 A. 1. 138. 139. 141. 150. 154. 155. 159 A. 1. 167.
Alexander VI, Papst 177. 178 A. 178.
Alfarabi 5. 59. 60. 79. 90. 105 A. 2. 110.
Alfons, König von Aragonien 132.
Alfonsus de Spina 175 A. 1.
Algazzali 4. 58. 59. 98. 111 A. 2.
Amalrich von Bène 8.
Ambrosius 89.
Andalusier 23.
Andreas, Jude 142 A. 1.
Anselmus 88.
Apollo 62.
Aristoteles (Aristotelismus, Peripatetiker) 3. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 15. 32. 33. 43. 47. 60. 62. 64. 69. 77. 78. 79. 86. 87. 88. 90. 91. 92. 93. 94. 97. 98. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 138. 139. 142. 145. 155. 162 A. 1. 166. 168. 175. 176. 182.
Arnold Saxo 53 A. 6.
Asclepius 62.
Augustin 7. 32. 57. 89. 92. 102 A. 1. 162 A. 2.
Averroës (Averroismus) 60. 62 A. 2. 79. 86. 95. 98. 109. 151. 162 A. 2.
Avicebron siehe Gabirol.
Avicenna (Ibn Sîna) 5. 27. 32. 59. 79. 86. 90. 107 A. 3. 109. 110. 129. das. A. 3. 145. 166.

Bachja ibn Pakuda 4. 94 A. 3.
Baco von Verulam 142.
Barahoc Rabi 159.
Bates Henricus 172 A. 4.
Bernhard, der Heilige 138.
Boëthius 7. 40. 162 A. 2.
Bonaventura *138. 141. 155.
Bonet de Lattes 177. 178. 179 A. 179. 180. das. A. 3. 181. 182. 185. das. A. 1.
Borgia, Cardinal 179 A.
Bovillus Carolus 179 A. 1. 180. 181. 182 A. 1. 183. 184. 185.
Bugaforus VII. 51 A. 1. 52 A.

Calvin 176.
Clemens IV, Papst 143. 146.
Constantinus Afer 130.

Damascenus 162 A 2.
David, Verfasser des Liber de causis (vgl. Johannes Avendeat) 54.
David von Dinant 8.
Dionysius Areopagita 40. 169. 172 A. 3. 174.
Dioscorides 129.

Dominicus Gundisalvi 11. 28 A. 1. 30 A. 3. 51 A. 2. 54.
Dominikanerorden 9. 12. 33. 39. 88. 121. 124. 136. 137. 138. 140. 141. 149. 154. 155. 177. 179.
Durand von St. Pourcain 158 A. 1.

Eckhart, Meister 169.
Elieser (Heliazar) Rabbi 49. 50 A. 1 vgl. Pirke d' R. Elieser.
Epicuraeer 58. 61. 107.
Etienne Tempier, Bischof von Paris 95.
Euklid 179.
Evax 53 A. 6.

Farel 176.
Franziskanerorden 9. 12. 32. 39. 40. 88. 95. 138. 140. 141. 149. 150. 153. 154. 155. 159. 162 A. 1.
Friedrich II, Kaiser 20.

Gabirol (Avicebron) 4. 6. 10. 11. 12. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 39. 40. 48. *60—85. 131. 139. 150. 155. das. A. 2. 160. das. A. 2. 162 A. das. A. 1. 163. 164. 172. das. A. 3.
Galenus 129. 150 A. 1.
Geonim 23.
Gregor IX, Papst 9. 10. 38.
Gregor XIII, Papst 146.
Guichard von Cremona, Dominikaner 136.

Haly VII. 51 A. 2 u. 3. 159 A. 1.
Helinand, Mönch 132. das. A. 5.
Hermes Aegyptius 62.
Hermes Trismegystus 62.
Hieronymus 142. 174.
Hippokrates 129. 150 A. 1.
Hiquaeus Antonius 158 A. 1. 159 A. 1.
Hugo von St. Victor 32. 138.

Immanuel, Sohn des Bonnet de Lattes 185 A. 1.
Innocenz III, Papst 8.
Innocenz IV, Papst 33. 48. 136.
Isaac Israeli, der Aeltere 2. 10. 48. 51 A. *55—60. 106. 107 A. 3. 109. 111. 129. 130. 139. 150. das. A. 1. 172.
Isidorus 129.
Italische Philosophen 15.

Jacob Anatoli 142 A. 1.
Jacob Aranicus 129.
Jacob ben Machir siehe Profatius.
Jacobus Faber Stapulensis 176. 177. 179. das. A. 1. 180. 184.
Jacobus aus London 133.
Jehuda Halewi 4. 94 A. 3.
Joanna Rabbi 49. 50 A. 1.
Jodocus Clichtovaeus 176.
Johannes Avendeat (Avendaut) 11. 51 A. 2. 54. 55.
Johannes Duns Scotus 9. 40. 127. 129 A. 2. 133 A. 2. 144. *154—167.
Johannes de Sacrobosco 179.
Josippon 137 A. 1.
Jüdisch-Alexandrinische Philosophie 1. 2.
Julius II, Papst 180.
Justinianus, Uebersetzer des More 22. 175 A. 1.

Kabbala 152. 153. 169. das. A. 2.
Karaeismus 2. 3.
Koran 3.

Lautere Brüder 4.
Leo X, Papst 177. 179. 185 A. 1.
Liber de causis 4. 11. 54. 55.
Ludwig, der Heilige 36. 38 A. 124. 136.

Maimonides (Moyses Aegyptius) 2. 6. 7. 10. 11. 12. 15 A. 1. 17. 19. 20. 21. 22. 23. 25. 39. 41. 42. 44. 45. 48. 49. 50. 51 A. 55. 56. 58. 59. *85—120. 131. 139. das. A. 3. 150. 157. 159. 162 A. 1. 165. 166. 167. das. A. 3. 168. 172. 174. das. A. 3. 175.
Margaretha, Königin 124.
Maschallah VII. 53.
Michael Scotus 142 A. 1.
Midrasch 17 A. 2. 18. 49. 108. 114.
Mose de Leon 152.
Muhammed al-Muthana 172 A. 4.
Mutakallimun 94. 98. 99. 139.
Mutaziliten 2. 3.

Nasse Rabbi 49 A. 1.
Neuplatonismus 1. 4. 12. 90. 94. 168. 175.
Nicolaus von Cusa *169—175. 176. 180.
Nicolaus Donin 48. 49 A. 1.

Palladius 129.
Paulus Burgensis 175 A. 1.

Peripatetiker siehe Aristoteles.
Peter de Corbeil, Erzbischof von Sens 8.
Petrus de Abano 172 A. 4.
Petrus Alfonsus 132. 133 A. 2 u. 3.
Petrus Lombardus 32. 138. 156.
Pfefferkorn 179.
Philipp August, König von Frankreich 124. 134. 136.
Philo 1.
Pirke d' R. Elieser 20. 50 A. 1.
Plato (Platonismus) 3. 7. 8. 13. 57. 61. 145. 153.
Plinius 129.
Porphyrius 7.
Profatius (Jacob ben Machir) 172. das. A. 5. 173.
Pseudobachja 4.
Pseudoempedokles 4.
Ptolemaeus 50. 52 A. 2.

Raba, Amoraeer 19.
Rabba b. b. Chona, Amoräer VII.
Raimund, Erzbischof von Toledo 8.
Raimund Martin 11 A. 1. 128. 132 A. 2. 175 A. 1.
Raimundus Lullus *151—153. 155.
Rasiel 169. das. A. 2.
Razi 129.
Reuchlin 176 A. 3. 177. 179.
Richard von St. Victor 138.
Robert de Courçon 8.
Robert Olivetanus 177.
Roger Bacon 9. 10. 47. *140—150. 151. 155.
Roger von Hoveden 133 A. 7.

Saadia 2. 3. 4. 23. 94 A. 3. 165.
Sadducaeer 15.
Sahl b. Bischr Israili siehe Zachel Israelita.
Salomon Rabbi 173. 174.
Salomon von Montpellier 23.
Samuel bar Nachmani 49 A. 1.
Samuel ibn Tibbon 55.
Schemtob ibn Falaquera 11.
Scotus Erigena 169.
Siger von Brabant 95 A. 3.
Simon von Quintin 136.
Sisebut 38. 159.
Sixtus IV, Papst 138.
Sohar 152.
Sokrates 61.
Stephanus, Bischof 132.
Stoiker 58. 61. 62. 107.
Szabier 21.

Talmud VII. 10. 15 A. 1. 16. 17 A. 2. 18. 22 A. 3. 34. 39. 48. 49. das. A. 1. 100 A. 3. 107. 114. 128 A. 1. das. A. 3. 129. das. A. 2. 133 A. 2. 136. 137 A. 1. 159. 160 A. 1.
Theologie des Aristoteles 4.
Theophrast 61.
Thomas von Aquino 9. 42. 64. 80 A. 2. 81 A. 86. 94 A. 2. 117 A. 121 125. 127. das. A. 4. 138. 154. 155. 157. 164. 165. 166. 167. 175 A. 1.

Valentiniani, Cardinal 179 A.
Vassi Rab 51 A.
Vincenz vnn Beauvais 47. *121—137. 158 A. 1.

Wadding Lucas 156.
Wilhelm von Auvergne 9. 10. 12. *13—31. 32. 33. 39. 44. 48. 63. 64. 85. 156 A. 2. 160 A. 2. 164. 167.
Wilhelm von Lamarre 155. 162 A. 1. 164.
Wilhelm von Malmesbury 133 A. 7.
Wilhelm Rufus, König von England 133.

Zachel Israelita (Sahl b. Bischr Israili) VII. 52. 150. 186.

H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8.

89094325453

b89094325453a

B89094325453
B89094325453A